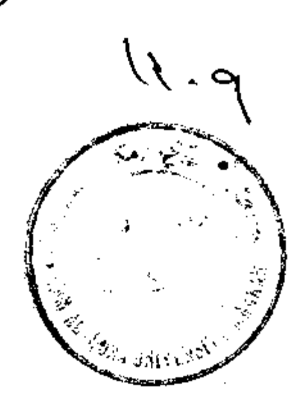
المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
قسم الدراسات العليا الشرعية
فرع الفقه والأصول

# مواطن الخلاف في جريان القرينة
## وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي

رسالة مقدمة
لنيل درجة الماجستير





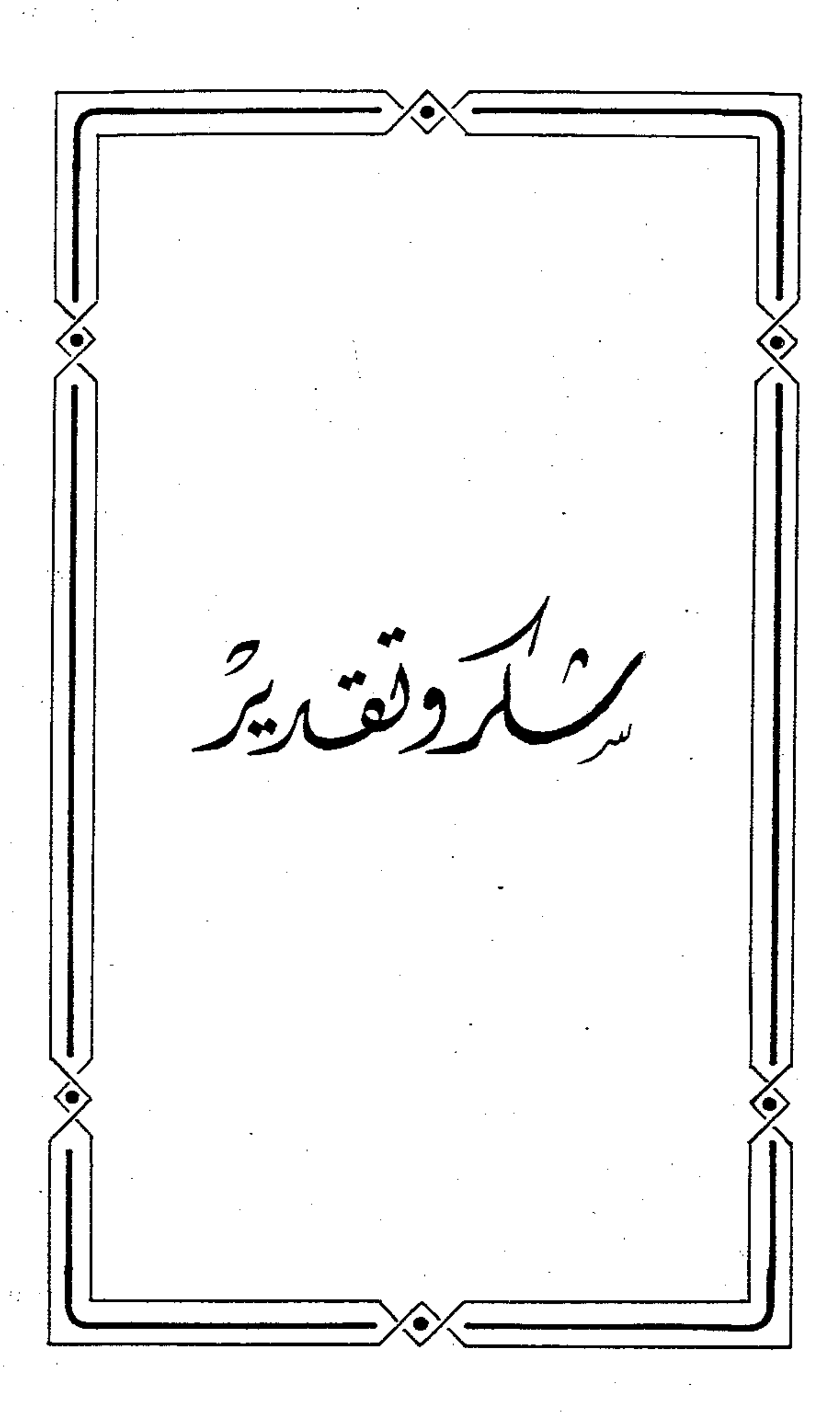
إعداد
الطالب/ محمد نواز نور محمد

إشراف
الأستاذ الدكتور حسن أحمد مرعي

العام ١٤٠٥ - ١٤٠٦ هـ
١٩٨٥ - ١٩٨٦ م

بسم الله الرحمن الرحيم

قام الطالب بتصحيح الملاحظات



بسم الله الرحمن الرحيم

# شكر وتقدير

أحمد الله تعالى وأشكره كما ينبغي لوجهه الكريم ، وأصلي وأسلم على نبيه الأمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد فإني أتقدم بخالص شكري وعظيم امتناني لجامعة أم القرى والمسئولين فيها ، وعلى رأسهم معالي الأستاذ الدكتور راشد الراجح ، على ما قدموه لأبنائهم الطلاب من خدمات جليلة وتيسيرات سهلت لنا سبل الدراسة والبحث .

كما أتقدم بعظيم الشكر والتقدير للمسئولين في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، وعلى رأسهم سعادة الدكتور صالح بن حميد ، الذين دأبوا على رعاية مصالح طلابهم والأخذ بيدهم إلى طريق العلم النافع والبحث العلمي الجاد المفيد .

ولا يفوتني أن أتقدم بجزيل شكري إلى فضيلة شيخي الأستاذ الدكتور حسن أحمد مرعي ، الذي أشرف على هذا البحث ومنحني من علمه النافع وتوجيهاته السديدة ، وبذل لي الوقت الكثير من أوقاته الخاصة في البيت والجامعة حتى جاء هذا البحث على هذه الصورة الذي أسأل سبحانه أن يتقبله خالصاً لوجهه الكريم بقبول حسن وأن ينال رضاكم . ثم أشكر كل من ساهم في تعليمي منذ نشأتي حتى بلوغي هذه المرحلة ، ومد يد العون لي أثناء الرسالة بقول أو مشورة أو نصيحة .

جزى الله تعالى الجميع كل خير يعود عليهم برضوان الله تعالى وعفوه يوم لا ينفع مال ولا بنون ، إنه سميع قريب مجيب الدعوات ، حسبنا الله ونعم الوكيل ، نعم المولى ونعم النصير . والحمد لله رب العالمين .

الباحث



# المقدّمة

(المقدمة)

الحمد لله الذى انزل القرآن هدى للناس وبشرى للموءمنين وبين فيه الاحكام التى تكفل للبشر سعادتى الدنيا والآخرة ، وتنظم حياة الانسان فى سياسته وتدبير ملكه وفى اقتصاده ومعاشه .
وتقيم لهم مجتمعا اسلاميا مثاليا فى سلوكه واخلاقه ، مثاليا فى معاملاته وقضائه يعمه العدل والقسط .
ومهد فيه القواعد والاصول التى تستمد منها البشرية تنظيم حياتها ، تأخذ الحكم لمسائلها الحادثة فى كل حين وزمان حتى تقوم الساعة ، ولا نظام لحياة الانسان ورقيها الا بالسير على منهاجه والالتزام بقواعده لانه تشريع الخالق للمخلوق .

بخلاف الشيوعية ، والدهرية ، والعلمانية ، وغيرها من النظريات الفاسدة التى وضعها الانسان الذى يخطىء وينسى .

وما ذلك الا كالماكينة يصنعها صانعها ويضع معها كتابا فيه كل نظام صالح لعملها وبيان ما يفسدها ويتلفها لانه اعلم بما صنع .
كذلك ربنا سبحانه وتعالى خلق الانسان واعطاه كتابا فيه صلاحه وخيره فى دنياه وآخرته ولله جل جلاله المثل الاعلى وهو قانون الاسلام الذى اخبر عنه ربنا تعالى بقوله :
" اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الاسلام

دينـــــــا " (١)

وما عداه من النظم الانسانية للحياة البشرية باطل ومردود والاعتماد عليه فى حياة الانسان موجب للفساد والهلاك . وقد نبه الله تعالى البشر عليه وقال :

" ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين " (٢)

ولما كان هذا الكتاب شاملا لمصالح العباد ووافيا بمتطلبات البشر وكافيا لتكوين الحياة وتنشيطها فى كل زمان ومكان ، فقد تعهد الله تعالى بحفظ هذا الكتاب من كل سوء وشر ومن كل تغيير وتبديل .

واخبر عن ذلك :

" انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون " (٣)

تعهد الله تعالى بالمحافظة على هذا الكتاب وترك المحافظة على الكتب الاخرى لأربابها وان كانت منزلة من الله تعالى لانها ما كانت الا لهداية الانام فى نفس الزمان الى وقت محدد . واذا مضى وقتها ، نسخت وحلت محلها شريعة اخرى ولها كتابها وهو القرآن الكريم ، خاتم للكتب السماوية يحتوى على دين قويم صالح لكل زمان ومكان ، خالد الى يوم الدين فى رعاية رب العالمين .

---

(١) سورة المائدة ، آية ٣ .

(٢) سورة آل عمران ، آية ٨٥ .

(٣) سورة الحجر ، آية ٩ .

والصلاة والسلام على من ارسله الله تعالى مفسراً لهذا الكتاب ، شارحا لاحكامه واصوله . وهو اشرف الانبياء وسيد الانام محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين .

ثم قام باستخراج الاحكام من نصوصه واستنباط الفروع من اصوله الصحابة والتابعون واتباعهم والأئمة الاربعة والمجتهدون بعدهم رضوان الله عليهم الى يوم الدين .

بعد :

لما كان علم اصول الفقه هو العصب الرئيسى الذى يبتنى عليه الفروع ويستنبط بها الاحكام وهو سبب خصب ونماء للشريعة الاسلامية بمرونتها وصلاحيتها للتطبيق والعمل فى كل زمان ومكان .

احببت أن أختار موضوعا من موضوعاته لكى استفيد منه وابين قيمته واهميته .

ثم لما كان القياس هو ميزان الاصول ومناط الاجتهاد وبه تستوعب الشريعة الاسلامية ما جد من الحوادث ، وتفى بحاجة العباد ومصالحهم وتشتمل على كل حكم حادث وسؤال عارض من غير عجز ووقوف عند حد .

وهو الأصل الذى يصار اليه فى تعليل الاحكام واستنباطها وفى بيان الوقائع واستخراجها .

كان احق بان يعتنى به الطالب والباحث .

وبهذا ظهر لنا ان الحاجة الى القياس فى استنباط الاحكام لا تنقطع وان فوائده لا تنتهى مادامت الحوادث تترى والزمان يتجدد .

بل ربما تزيد الحاجة اليه لظهور وقائع حديثة لا نظير لها فى ما سبق فى بادى النظر .

ولكننى لما وجدت بعض العلماء والباحثين ، كتب فى القياس من حيث هوهو ، وبين حقيقته ببيان شامل للمذاهب فيه ، واثبت حجيته فى الشريعة الاسلامية على من ينكر التعبد بالقياس ، وقد استقصى البحث فى هذا كله وما ترك مجالا لأحد ان يكتب فيه كتابة تكون رسالة علمية مقبولة فى الدراسات العليا .

وجهت نظرى الى " مواطن الخلاف فى جريان القياس " .

وهذا وان كان من موضوعات القياس الا اننى لم ار من كتب فيه كتابة مستقلة .

وهذه المواطن قد وقع الخلاف فيها بين العلماء الذين يثبتون القياس فى الشريعة الاسلامية ويقولون بأنه حجة وأصل من أصول الشريعة .

فذهب فريق منهم الى أن القياس لا يجرى فى تلك المواطن .

وذهب فريق آخر الى أنه يجرى فيها وحجة كما هو حجة فى سائر الاحكام الشرعية .

فأحببت ان اختارها كموضوع للرسالة وأبين قيمة هذه المواطن من الجهة النظرية بذكر أدلة الفريقين على جريان القياس فيها وعدم جريانه .

ثم اطبقها على الفروع والمسائل المنثورة فى مختلف أبواب التراث الفقهى الاسلامى الخالد .

بهذا يكون هذا الموضوع جديدا فى معالجته لهذه القضايا ويستحق البحث والدرس .

## ( أسباب اختيار الموضوع )

لا شك أن اختيار موضوع يقدم لنيل درجة علمية لابد له من أسباب ودواع الى البحث والكتابة فيه .

ومن جملة الدوافع الى اختيار " مواطن الخلاف فى جريان القياس وتطبيقاتها فى الفقه الاسلامى " موضوع بحثى لرسالة الماجستير ، ما يأتى :-

(١) اهمية الموضوع فى حد ذاته وعظم شأنه .
فهو من أهم المباحث الأصولية التى يبنى عليها الخلاف فى الفروع الفقهية

(٢) جدة الموضوع :
حيث لم يسبق لى ان أطلعت على من كتب فيه كتابة مستقلة متجمعة لأصول البحث العلمى فيما أحسب ، لذلك رغبت ان أكتب فى هذا الموضوع رغم صعوبته .

(٣) ولما تيسر لى شرف الانتساب الى قسم الدراسات العليا الشرعية . وكانت من جملة موادها الدرسية " الأصل الرابع من أصول الفقه " وقد اعجبت بهذه المادة كل الاعجاب ، فاعتزمت بعد الفراغ من السنة المنهجية ان يكون موضوع البحث ، جزئية من هذه المادة القيمة .

(٤) ما لاحظته اثناء الدراسة المنهجية من خلاف شديد بين العلماء فى جريان القياس فى تلك المواطن ، مع ان هؤلاء العلماء كلهم يتفقون على ان القياس حجة فى الشريعة الاسلامية لذلك كان فى هذا سبب قوى للاختيار لهذا الموضوع لمعرفة حجج الفريقين وأى المذهبين أحق ان يتبع .

" الصعوبات التى واجهتنى أثناء البحث "

أهم الصعوبات التى يمكن ان نذكرها هنا ، ما يلى :-

(١) دقة الموضوع وعدم الاهتمام به من العلماء القدامى فكثير منهم لم يتعرضوا لهذه المواطن ، والقليل منهم بعضهم ذكر تلك المواطن فى مباحث القياس وبعضهم ذكرها فى مباحث الكتاب وبعضهم ذكرها فى مبادىء اصول الفقه . ثم من عرض لها ، عرض بايجاز شديد .

(٢) صعوبة التوفيق بين النقول المتضاربة المنقولة عن احد الاصوليين، وبخاصة اذا لم نجد له كتابا نحقق النقل الصحيح عنه .

(٣) ندرة بعض المراجع الأصولية الأصيلة أو عدمها أحيانا . فهناك شخصيات أصولية لا توجد كتبهم مع أن آراءهم شائعة والنقول عنهم مضطربة فهذا مما جعلنى أراجع الى المخطوطات والمصورات التى وقع فى بعضها خرم وشطب وبعضها لا يقرأ الا بصعوبة .

(٤) صعوبة التطبيقات لهذه المواطن فى مختلف ابواب الفقه الاسلامى فان هناك مسائل كثيرة من أبواب الطهارة والصلاة والزكاة والصيام والحج والبيوع والنكاح والطلاق والحدود والكفارات والقضاء وغيرها ، يترتب الخلاف فيها على الخلاف فى هذه المواطن ، فالاطلاع عليها فى مواضعها ثم عرضها بالأدلة من الفريقين ، عمل صعب يحتاج الى جهد كبير .

نسأل الله العون والسداد .

وقد رجعت فى كتابتى لهذا البحث الى الكتب الأصيلة المعتمدة فى الفقه وأصوله ولا ريب اننى استفدت كثيرا من الكتب الآتية :-

فمن الفقه ، كتاب : بدائع الصنائع للكاسانى وفتح القدير لابن الهمام والمدونة الكبرى للامام مالك والمجموع للنووى والمغنى لابن قدامه .

ومن اصول الفقه ، كتاب : التحرير لابن الهمام ونفائس الأصول للقرافـي والمحصول للامام الرازى وشرحه الكاشف للأصفهانى والاحكام للآمدى والتمهيد للكلوذانى والروضة لابن قدامه وفى ختامها نبراس العقول للشيخ عيسى منون .

---

" منهج البحث فى الرسالة "

لقد عالجت مسائل هذا البحث على المنهج التالى :-

(١) الرجوع الى المراجع الأصيلة فى تلك المواطن الخلافية وحاولت ان انقل قول كل قائل فى كتابه ، اذا اطلعت عليه ، وان لم أتمكن من الوقوف على كتابه ، اعتمدت فى نقل قوله على كتب أصحابه المعتمدة .

ولا أنقل مذهب امام من غير كتبه وكتب مذهبه لما يقع فيها من التصحيف فى النقل عنهم .

(٢) تحرير محل النزاع فى القواعد الأصولية او المسائل الفرعية التى تحتاج الى هذا .

(٣) ذكرت كل مذهب على حدة مع ذكر من قال به فى المتن واشرت الى مراجعه التى اخذت منها فى الهامش مع بعض تحقيقات وتوضيحات اذا لزم الامر .

(٤) لاحظت ان بعض العلماء فى معالجة المباحث النظرية يذكرون الأدلة على المذهب والمناقشة عليها بطريقة اللف والنشر كما ترى فى الاحكام للآمدى حيث يأتى بالادلة لمذهب ثم بعد ان ينتهى منها يتبعها بمناقشتها ثم يجيب بعد هذا عن المناقشات .

ولا ريب أن هذه الطريقة لها محاسنها حيث تجعل القارئ يستنتج بنفسه صحة القول وفساده من الدليل .

ولكن لها سلبياتها فقد يتشوش القارئ فى رد كل مناقشة الى دليلها لاسيما اذا كثرت الأدلة أو كثرت المناقشات عليها .

وبعض العلماء يعالج الموضوع بان يذكر الأدلة على المذهب ثم يتبع بالمناقشة كل دليل مباشرة ، واذا كان له على بعض هذه المناقشات

ردود ، آتى بها عقب كل منها كما فعل الشيرازى فى التبصرة .

وهذه الطريقة اكثر فائدة للقارئ وأخصر وقتا وأقل جهدا .

ولهذا فقد التزمت هذه الطريقة فى أثناء البحث ، فجمعت أدلة كل فريق أولا ، ثم قسمتها فى انفسها الى مجموعات من الكتاب والسنة

والاجماع والمعقول ، ثم بدأت بذكر كل دليل على حسب أهميته وقوته ثم أتبعته بالمناقشة عليه مباشرة وبينت ما له وما عليه .

(٥) نرى العلماء والباحثين من القديم والحديث يقدمون التوفيق بين أدلة المذاهب واذا لم يمكن التوفيق بينها رجحوا واختاروا .

ومشيت فى هذا على اثرهم وحاولت أولا ، أن أذكر التوفيق بين أدلة المذاهب فى حدود الامكان والا ذكرت ما هو أولى بالاختيار ، مع بيان وجهه من قوة الأدلة وصمودها أمام المناقشة وغيره ، بالاختصار.

(٦) تجنبت تكرار الأدلة واكتفيت بالأشارة الى مكان وجودها المتقدم. الا فيما دعت الحاجة الى اعادته لبيان وجه آخر له .

(٧) حاولت بعد البحث النظرى ان أطبق الفروع الفقهية على القواعد الاصولية لانه المقصود الثانى من هذا البحث وهو جانب التطبيق .

ورجعت فيه الى كتب الفروع فى مختلف أبوابها ، لاستخراج المسائل التى تفرعت عن تلك الأصول ، وبذلت جهدى فى ان لا أنقل المذهب الا من كتب أصحابه المعتمد عليها أو المراجع الأصيلة المكتفى بها .

(٨) حاولت فى البحث التطبيقى ان أذكر كل مذهب على حدة مع بيان ذكر من قال به وأدلته فى المتن . واشرت الى مراجعه الأصيلة التى أخذت عنها ، فى الهامش .

(٩) جمعت أدلة كل فريق أولا ، ثم قسمتها الى مجموعات من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول ثم بدأت بذكر الأدلة من الكتاب أولا ثم من السنة وثم من الاجماع وفى آخرها من المعقول .

(١٠) لما كانت الفروع الفقهية وتطبيقاتها على القواعد الاصولية من المقصود الثانى لهذا البحث ، اكتفيت فيها على سرد أدلة كل مذهب ولم أتبعه بالمناقشة عليها خوفا من الاطالة وخروجه عن الغاية من هذا البحث وهى التطبيق لا المناقشة والترجيح .

(١١) ما التزمت فى هذا البحث التطبيقى ، ببيان التوفيق بين أدلة المذاهب او المختار منها ، بل تركت هذا ، لرأى القارئ يختار ما يشاء من تلك المذاهب تبعا لما يترجح عنده .

(١٢) لقد حصرت بيان الخلاف فى تلك الفروع الفقهية بين المذاهب الاربعة وأحيانا ذكرت المذهب الزيدى ، لان الزيدية يتفقون مع المذاهب الاربعة فى اثبات القياس حجة .

وهذا أولا : لان المذاهب الاربعة هى المنتشرة فى معظم اقطار الأرض الاسلامية .

وثانيا : هى المذاهب التى اهتم بتدريسها معظم الكليات الشرعية وفروعها ، ولا تتولى تدريس غيرها من المذاهب الامامية والزيدية والظاهرية الا بقدر يسير .

وثالثا : هذه المذاهب هى التى لا يرى المسلم الحرج فى اتباع مذهب منها والتقليد له .

رابعا : ان الظاهرية والامامية ينكرون القياس مطلقا ويشددون على من يقول به فى الشريعة الاسلامية .

وموضوع بحثنا هذا ، هو مواطن الخلاف فى جريان القياس ، فتكون المذاهب الأربعة التى تقول بالقياس هى مجال التطبيق .

(١٣) قمت بتخريج الأحاديث التى وردت فى البحث . وخرجت الحديث أولا من صحيح البخارى وصحيح مسلم اذا كان موجودا فيهما أو فى أحدهما واكتفيت على هذا ، الا اذا كان لفظ الحديث لغيرهما من كتب السنة فخرجته من الكتاب الذى ورد لفظ الحديث فيه .

واما اذا لم يكن الحديث فيهما أو فى أحدهما ، فبينت موضعه من بقية الكتب الخمسة وموطأ الامام مالك ومسند الامام أحمد رحمهم الله تعالى جميعا وخرجته من جميع ما ورد فيه من هذه الكتب السبعة واكتفيت بها .

واذا لم يكن موجودا فى هذه الكتب التسعة فرجعت فى تخريجه أحيانا من المستدرك للحاكم ، وأحيانا من سنن الدارقطنى وأحيانا من السنن الكبرى للبيهقى ، وكثيراً ما اقتصرت فى هذا على نصب الراية وتلخيص الحبير ومثلهما كمجمع الزوائد والعلل المتناهية .

(١٤) ترجمت لبعض الأعلام الذين ورد ذكرهم فى الرسالة حيث ظننت أن الحاجة تدعو الى ذلك او لم تشتهر تراجمهم او كتبهم بين الناس ، وذلك فى بداية ذكر كل علم من هؤلاء الأعلام .

(١٥) التزمت فى ذكر المراجع فى الهامش ، ان أذكر اسم المؤلف بتمامه ثم اسم كتابه ، ثم الطبعة الأولى أو الثانية أو الثالثة الى غير ذلك ثم اسم الناشر وعنوانه ، ثم سنة الطبع ، ثم المجلد او جزءه ، ثم صفحة الكتاب وان كان الكتاب محققا ذكرت اسم المحقق بعد اسم الكتاب.(١)

اما الكتب التسعة من الحديث فهى كلها عندى من طبع تركيا فى مجموعة

---

(١) وهذه الطريقة التى اخذناها من استاذنا الدكتور / عبد الوهاب أبى سليمان ، ودرسناها عنده فى مادة البحث من كتابه «كتابة البحث العلمى» وقد استفدنا منها كثيرا .

كبيرة فاكتفيت فيها على ذكر بعضها .

هذا وقد بذلت جهدى فى البحث النظرى الموضوعى والبحث التطبيقـــى فى هذه الرسالة وارجو أن أكون قد وفقت فى تقديم صورة شاملـــة للموضوع على القدر المستطاع .

## " خطـــة البحث "

لقد جعلت الرسالة مكونة من مقدمة وباب تمهيدي وثلاثة أبواب وخاتمة .

اما المقدمة : فقد ذكرت فيها أهمية الموضوع وسبب اختياري لـه ومنهجي في معالجة مباحثه .

اما الباب التمهيدى فقد ذكرت فيه حقيقة القياس والتعبد بـه وهذا يتكون من فصلين :

الفصل الاول : في بيان معنى القياس لغة واصطلاحا .
وقسمته الى مبحثين :
المبحث الاول : في معنى القياس عند أهل اللغة .
المبحث الثانى : في معنى القياس عند أهل الأصول .

الفصل الثانى : في بيان التعبد بالقياس عقلا وشرعا .
وهو ينقسم الى مبحثين :
المبحث الاول : في بيان التعبد بالقياس عقلا وعرض آراء العلماء فيه مع المناقشة والاختيار .
المبحث الثانى : في بيان التعبد بالقياس شرعا وبيان آراء العلماء فيه مع المناقشة والاختيار .

أما الباب الأول : فذكرت فيه الخلاف في جريان القياس في العقليات واللغات والعادات مع بيان الاثر المرتب على هذا الخلاف في مختلف أبواب الفقـه .

ويتكون من ثلاثة فصول :
الفصل الاول : في بيان الخلاف في جريان القياس في العقليات ، وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

الفـــــروع الفقهية .

واما الباب الثانى : فقد بحثت فيه بيان الخلاف فى جريان القياس فـــى التقارير والرخص والحدود والكفارات ، مع بيان الأثر المرتب على هذا الخلاف من مختلف أبواب الفقه .

ويتناول أربعة فصــــول .

الفصل الاول : فى بيان الخلاف فى جريان القياس فى التقارير ومـــا يترتب عليه من الخلاف فى الفروع الفقهية .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الاول : فى بيان من قال بجريان القياس فى التقاريـــر وأدلتـــــه .

المبحث الثانى : فى بيان من قال بعدم جريان القياس فـــى التقارير وأدلته .

المبحث الثالث : فى بيان ما يترتب عليه من الخلاف فـــى الفروع الفقهيـــــة .

الفصل الثانى : فى بيان الخلاف فى جريان القياس فى الرخص ، ومـــا يترتب عليه من الخلاف فى الفروع الفقهية .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الاول : فى بيان من قال بجريان القياس فى الرخـــص وأدلته .

المبحث الثانى : فى بيان من قال بعدم جريان القياس فـــى الرخص وأدلته .

المبحث الثالث : فى بيان ما يترتب عليه من الخلاف فى الفـروع الفقهية .

الفصل الثالث : في بيان الخلاف في جريان القياس في الحدود وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الاول : في بيان من قال بجريان القياس في الحدود وأدلته .

المبحث الثاني : في بيان من قال بعدم جريان القياس في الحدود وأدلته .

المبحث الثالث : في بيان ما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

الفصل الرابع : في بيان الخلاف في جريان القياس في الكفارات وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الاول : في بيان من قال بجريان القياس في الكفارات وأدلته .

المبحث الثاني : في بيان من قال بعدم جريان القياس في الكفارات وأدلته .

المبحث الثالث : في بيان ما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

واما الباب الثالث : فقد جعلته في بيان الخلاف في جريان القياس في الاسباب والشروط والموانع مع بيان الاثر المرتب على هذا الخلاف من مختلف أبواب الفقه .

ويشتمل على فصلين :

الفصل الاول : فى بيان الخلاف فى جريان القياس فى الاسباب والشروط والموانـــع .

وفيه مبحثان :

المبحث الاول : فى بيان من قال بجريان القياس فى الاسبـــاب والشروط والموانع وأدلته .

المبحث الثانى : فى بيان من قال بعدم جريان القياس فـــى الاسباب والشروط والموانع وأدلته .

الفصل الثانى : فى بيان ما يترتب عليه من الخلاف فى الفروع الفقهية .

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الاول : فى بيان الاثر المرتب على الخلاف فى جريـــان القياس فى الاسباب .

المبحث الثانى : فى بيان الاثر المرتب على الخلاف فى جريـــان القياس فى الشروط .

المبحث الثالث : فى بيان الاثر المرتب على الخلاف فى جريـــان القياس فى الموانع .

اما خاتمة البحث :

فقد خصصتها ببيان ما توصل اليه البحث من النتائج .

وبعـــــــد :

فانني قد بذلت غاية الجهد في تصوير هذا البحث حسب الوسع ولا استطيع أن أقول : اني قد بلغت في تخريجه مبلغ الكمال ، فان ذلك لا يتوفر لأحد من البشر الا بتوفيق خاص من الله تعالى .

ولكنني قد بذلت من جهد ووقت في هذه الرسالة ما استطعت ، فان أصبت فمن الله تعالى وتوفيقه وان أخطأت فهو من نفسي من التقصير وقلة البضاعة في هذا الفن .

هذا وأني لأسأل الله تعالى أن يتقبله مني ويجعله عملا خالصا لوجهه الكريم وما توفيقي الا بالله وبه نستعين .

وآخر دعوانا .. أن الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين .

---

# ( البـــاب التمهيدى )

## " فى بيان معنى القياس والتعبد بـــه "

ويشتمل على فصليـــن :

الفصل الاول :

فى بيان معنى القياس لغة و اصطلاحـــا .

الفصل الثانى :

فى بيان التعبد بالقياس عقـــلا وشرعا .

=•=•=•=•=•=•=•=•=•=•=•=•=•

# " الفصـــــــل الاول "

## " في بيـــــــان معنى القياس لغة واصطلاحـــــا "

ويشتمل على مبحثين :

المبحث الاول :

في بيان معنى القياس لغـــــــة .

المبحث الثاني :

في بيان معنى القياس اصطلاحـــــا .

( المبحث الاول ) :

في بيان معنى القياس لغة .

القياس مصدر قاس يقيس قيسا وقياسا من باب باع يبيع ، أو مصدر قاس يقوس قوسا وقياسا من باب قال يقول ، أو مصدر قايس يقايس مقايسة من باب المفاعلة .

فاذاً هو من ذوات الياء والواو . وعلى الثاني ينقلب الواو ياء لكسر ما قبلها كالقيام والصيام .

ومعناه في كل التصريفات السابقة تقدير شيء بشيء .

قال ابن فارس: القاف ، والواو والسين أصل واحد يدل على تقدير شيء بشيء ثم يصرف فتقلب واوه ياء والمعنى في جميعه واحد (...) ومنه القياس وهو تقدير الشيء بالشيء .

والمقدار مقياس . تقول : قايست الأمرين مقايسة وقياسا .(1)
قال ابن منظور : قست الشيء بغيره وعلى غيره أقيس قيسا وقياسا فانقاس اذا قدرته على مثاله ، وفيه لغة أخرى : قسته أقوسه قوسا وقياسا (...) وقايست بين الأمرين مقايسة وقياسا ويقال : قايست فلانا اذا جاريته في القياس .(2)

---

(1) ابن فارس ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا
معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام هارون ، الطبعة الثانية ( مصر : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وشركاه ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م) ٥ ، ٤٠ .

(٢) ابن منظور ، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقي المصري
لسان العرب ، ( بيروت : دار صادر ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦م) ٦ ، ١٨٦ - ١٨٧ .

ذكر أبو منصـــور : أنا الاصمعي قال: قست الشيء أقيســــه قيسا وقياسا ، وقسته أقوسه قوسا وقياسا ،(...) ويقال : قايست بيـــن الشيئين أي قادرت بينهما .(1)

قال المقرى : قسته على الشيء وبه أقيسه قيسا ، من باب باع وأقوسه قوسا ، من باب قال لغة ، قايست بالشيء مقايسة وقياسا ، من باب قاتل وهو تقديره به .(2)

ونراه في كل ما ذكرنا من النصوص ان معناه التقديـــــر .

بـــــم يتعدى ؟

صلته قد تكون " على " ، وقد تكون " الباء " وأحيانا تكون " الى " وهي اصل فيه كعلى والباء ، ويتعدى به كغيره من الافعال ، ولا حاجة الى تضمين معنى البناء والحمل والضم والجمع .

قال الزمخشري : قاسه به وعليه واليه قيسا وقياسا ، (...) قايست بين الشيئيـــن .(3)

---

(1) ابو منصور ،محمد بن سالم الازهري ، تهذيب اللغـــــــة تحقيق عبد السلام هارون ( مصر : الدار المصرية للتأليف والترجمة ) ٩ ، ٢٢٣ .

(2) المقرى ، أحمـــــد بن محمد بن على الفيومي ، المصباح المنيـر ، تصحيح : مصطفى السقـــــا ،( مصـــر : مصطفى البابـــي الحلبـــي وأولاده ) ٢ ، ١٨١ .

(3) الزمخشري : جار الله ابو القاسم محمود بن عمر ، اساس البلاغة ، ( بيروت : دار صادر للطباعة والنشر ، ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م ) ٥٣٠ .

قال الدكتور ابراهيم أنيس ومن معه : قاس الشيء بغيره وعلى غيره واليه قيسا وقياسا ومقايسة : قدره على مثاله ، وقايس الشيء قياسا ومقايسة : قدره - والشيء بكذا والى كذا : قدره به - وفلانا الى كذا سابقه .(١)

تظهر من كلام أهل اللغة فى معنى القياس عدة أمور ، وهى :

أ - أن لفظ القياس يتعدى تارة بالباء ، وتارة بعلى ، وتارة بالى، وهذا اصل وحقيقة فيه .

ب - أن لفظ القياس اما مصدر قاس من ذات الياء أو من ذات الواو أو مصدر قايس من المقايسة .

جـ - وعلى كل تقدير من التقديرات السابق ذكرها آنفا معناه تقدير شيء بشيء .

د - وما ذكر أحد من أهل اللغة فيما اطلعت عليه من كتبهم أن معناه التسوية والمساواة بل ذكر الزمخشرى : أن الاستواء والمساواة معنى مجازى للقياس : كما قال : ومن المجاز (...) جارية تميس ميسا وتخطو قيسا : فتأتى بخطاها مستوية .(٢)

---

(١) ابراهيم أنيس ، عبد الحليم منتصر ، عطية الصوالحى، محمد خلف الله أحمد ،
المعجم الوسيط ،الطبعة الثانية ، ( مصر: مطابع دار المعارف ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م) ٢ ، ٧٧٠ .

(٢) الزمخشرى ، اساس البلاغة ، ص ٥٣٠ .

## مايكون القياس فيه حقيقة لغوية كما بينه أهل الأصول "

قد اختلفت الأقاويل فى نقل حقيقة القياس اللغوية عند الاصوليين والمشهـور منها أربعة أقوال :

القول الاول : أن القياس فى التقدير حقيقة وفى التسوية منقول .

هذا ما ذهب اليه محب الله البهـارى ، حيث قال : وهو لغـة التقدير وشاع فى التسوية .(1)

قال اللكنوى فى شرحه : وفيه اشارة الى أنه فى التسوية منقـول لا أنه مشترك بينهما .(2)

ويصعب الاتجاه الى هذا القول لان القول بالنقل لا يصـار اليه الا فى الضرورة ولا ضرورة هنا اذ يمكن ان تكون المساواة معنى له يندرج تحت معنى عام يشمل المساواة والتقدير كما سيأتى ان شاء الله تعالى .

على ان التسوية مطلقة ليست شائعة بل الشائع هو ما اصطلح عليـه الاصوليون وهو تسوية خاصة تجرى بين الاصل والفرع لاشتباههما فى علة الحكم.

القول الثانى : وهو أن القياس حقيقة فى التقدير ، مجاز مرسل فـى المساواة من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان تقدير الشئ بالشـئ يستلزم المساواة .

---

(1) محب الله بن عبدالشكور البهارى ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ، الطبعة الاولى ، ( مصر : المطبعة الاميرية ، ١٣٢٤هـ ) ٢ ، ٢٤٦ .

(2) الانصارى : عبد العلى محمد بن نظام الدين ، فواتـح الرحموت مع المستصفى ، الطبعـة الاولى ، ( مصـر : المطبعة الاميرية ، ١٣٢٤ هـ ) ٢ ، ٢٤٦ .

ومنه قول الشاعر : خف يا كريم على عرض يدنسه ـ مقال كل سفيه لا يقاس بكا.

هذا ما قال به كثير من الأصوليين كالآمدى ،والاسنوى ، وابن الساعاتى والبخارى والكواكبى والرهاوى . (١)

قال الآمدى : فهو فى اللغة عبارة عن التقدير ، ومنه يقال : قست الأرض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اى قدرته بذلك . وهو يستدعى أمرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة . فهو نسبة واضافة بين شيئين ولهذا يقال : فلان يقاس بفلان ، ولا يقاس بفلان اى يساويه ولا يساويه (٢)

قال الاسنوى : القياس والقيس مصدران لقاس بمعنى قدر (...) ثم ان التقدير يستدعى التسوية . فان التقدير يستلزم شيئين ينسب أحدهما الى الآخر بالمساواة .(٣)

---

(١) الآمدى : سيف الدين ابو الحسن على بن ابى على بن محمد ،الاحكام فى اصول الاحكام ، تعليق : الشيخ عبد الرزاق عفيفى ،الطبعة الثانية ( بيروت : المكتب الاسلامى ، ١٤٠٢هـ ) ٣ ، ١٨٣ .

، الاسنوى : جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن ،نهاية السول الى علم الاصول مع حاشية سلم الوصول ،( بيروت :عالم الكتب ،١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م) ٤ ،٢٠ .

، ابن الساعاتى : مظفر الدين احمد بن على ،نهاية الوصول الى علم الاصول تحقيق : سعد بن عزيز بن مهدى السلمى ،( رسالة الدكتوراه المكتوبة بالآلة الكاتبة ،١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م) ٢ ، ٥٦٩ .

، البخارى : علاء الدين عبد العزيز ابن احمد ،كشف الاسرار ، (بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م) ٣ ، ٢٦٧ .

، الكواكبى : محمد بن حسن بن احمد ،ارشاد الطالب الى منظومة الكواكب الطبعة الاولى ( مصر : المطبعة الكبرى الاميرية ،١٣٢٤هـ) ٢ ،١٨٠ .

، الرهاوى : الشيخ يحيى المصرى ،حاشيته على شرح المنار ، ( مكتبة عثمانية ،١٣٠٥هـ ) ٧٤٨ .

(٢) الآمدى : الاحكام فى اصول الاحكام ،٣ ،١٨٣ .

(٣) الاسنوى : نهاية السول مع سلم الوصول ،٤ ،٢ .

ووجهة نظرهم على ما ذكره أبو النور زهير : أن المساواة لازمة للتقدير والتقدير ملزوم واستعمال اللفظ فى لازم المعنى مجاز لا حقيقة.(١)

ورد هذا القول بانه اذا أمكن حمل اللفظ على معانى متواطئة بان يكون بينها اشتراك معنوى ، فهو أولى من القول بالاشتراك اللفظى وأولى من القول بالمجاز . وهنا القول بالاشتراك المعنوى ممكن كما سيتضح لنا فى ترجيحنا ان شاء الله تعالى .

القول الثالث : ان القياس مشترك لفظى وحقيقه فى كل من هذه المعانى الآتية والذين قالوا به انقسموا على طائفتين : طائفة تقول انه مشترك لفظى بين التقدير والمساواة ومن هذه الطائفة كثير من الأصوليين كصدر الشريعة وابن نجيم وابن الحاجب والتلمسانى والبدخشى وزكريا الأنصارى وابن القاسم الزيدى .(٢)

قال صدر الشريعة : هو فى اللغة ، التقدير والمساواة ، يقال : قست

---

(١) محمد ابو النور زهير ،اصول الفقه ( مكة المكرمة : المكتبة الفيصلية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م) ٤ ، ٢٢١ .

(٢) انظر : صدر الشريعة : عبد الله بن مسعود المحبوبى البخارى ،التوضيح مع التلويح ،( بيروت : دار الكتب العلمية ) ٢ ، ٥٢ .

، انظر: ابن نجيم : زين الدين بن ابراهيم ،فتح الغفار ( مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،١٣٥٥هـ - ١٩٣٦م) ٣ ،٨ .

، ابن الحاجب عثمان بن عمر بن ابى بكر المالكى ،مختصر المنتهى الاصولى الطبعة الثانية ،( بيروت : دار الكتب العلمية ،١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) ٢، ٢٠٤ .

، الشريف التلمسانى : ابو عبد الله بن محمد بن على الفهرى ابن التلمسانى الاملاء شرح معالم اصول الفقه (ميكروفيلم بمركز البحث العلمى بجامعة ام القرى ، رقم ٦١ ) لوحة ١٠٤ .

، البدخشى : محمد بن الحسن ،مناهج العقول شرح منهاج الاصول ( مصر : مطبعة محمد على صبيح وأولاده ) ٣ ، ٣ .

، الانصارى: شيخ الاسلام ابو يحيى زكريا الشافعى ،غاية الوصول شرح لب الاصول ،الطبعة الأخيرة ،(مصر: مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،١٣٦٠هـ - ١٩٤١) ١١٠ .

، الزيدى : شرف الدين الحسين بن المنصور بالله القاسم محمد بن على ،هداية العقول الى غاية السئول فى علم الاصول ( مخطوط بالمكتبة المركزية بجامعة ام القرى ،رقم ٨٥) ٢ ،لوحة ٦٥ .

النعل بالنعل أى قدرتها وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به .(١)

قال ابن الحاجب : القياس : التقدير والمساواة .(٢)

وطائفة تقول : انه مشترك لفظى بين التقدير فقط والمساواة فقط ومجموعهما معا . ومن هذه الطائفة عضد الدين الايجى والتفتازانى وابن السبكى .(٣)

قال الإيجى : القياس : التقدير والمساواة ، يقال : قست النعل بالنعل أى قدرته به فساواه ، وقست الثوب بالذراع أى قدرته ، وفلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى به .(٤)

قال التفتازانى شارحا له : تمثيله بالامثلة الثلاثة مشعر بان المراد انه قد يكون بهما جميعا وقد يكون للتقدير فقط او للمساواة فقط .(٥)

وجهة نظر هذا القول :

أن اللفظ يستعمل فى تلك المعانى بالاتفاق كما يظهر من الامثلة المذكورة آنفا ، وأن الاصل فى الاستعمال الحقيقة . فيكون اللفظ فى كل واحد منها حقيقة بالاشتراك اللفظى .

---

(١) انظر : صدر الشريعة ، التوضيح مع التلويح ٢، ٥٢ .

(٢) ابن الحاجب ، مختصر المنتهى الاصولى ٢ ، ٢٠٤ .

(٣) انظر : الايجى : عضد الملة والدين القاضى ، شرح مختصر ابن الحاجب الطبعة الثانية ( بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م ) ٢، ٢٠٤.

، انظر : التفتازانى ، العلامة سعد الدين ، حاشيته على شرح مختصر ابن الحاجب الطبعة الثانية ( بيروت دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ هـ – ١٩٨٣م ) ٢ ، ٢٠٤ .

، انظر : ابن السبكى : تاج الدين عبد الوهاب بن على ، الابهاج بشرح المنهاج ، تحقيق : الدكتور شعبان محمد اسماعيل ، الطبعة الاولى ( مصر : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م ) ٣ ، ٥ .

(٤) الايجى : شرح مختصر ابن الحاجب ٢، ٢٠٤ .

(٥) التفتازانى ، حاشيته على شرح مختصر ابن الحاجب ٢، ٢٠٤ .

ويرد على هذا القول : بان الاشتراك اللفظي خلاف الاصل لان فيه تعدد الوضع مع ان الاصل عدم تعدد الوضع لان كل ما يتعدد وضعه يحتاج في دلالته على المعنى المراد الى قرينة تدل على المعنى المقصود وتعينه عند التخاطب وما لا يحتاج الى قرينة في دلالته على المعنى أصل وأولى مما يحتاج اليها .

القول الرابع :

ان القياس مشترك معنوي في اللغة بين استعلام القدر والتسوية موضوع بازاء معنى كلي يعم كل واحد من تلك المعاني المذكورة وهو التقدير .

معناه :

ملاحظة المساواة بين الشيئين سواء كانت بطريق استعلام القدر كما في قست الثوب بالذراع او بطريق التسوية بين الامرين في المقدار حسياً كان أو معنويا . مثال الاول : قست النعل بالنعل . ومثال الثاني : فلان لا يقاس بفلان أي لا يساوي به في الاخلاق والفضل .

وعلى هذا ، استعلام القدر والتسوية فردان للتقدير بمعنى :
ملاحظة المساواة بين الشيئين .

والقياس في كل واحد من هذه المعاني حقيقة بالاشتراك المعنوي لا بالاشتراك اللفظي .

هذا ما قال به ابن الهمام الحنفي رحمه الله وابن النجار الحنبلي ، ووافق عليه ابن أمير الحاج ، وأمير بادشاه ، واختاره من المعاصرين الشيخ ابو النور زهير ، والدكتور عبد الله التركي ، والدكتور عبد العزيز بن عبد

الرحمن الربيعـــــــــة . (١)

يقول ابن الهمام مع شارحه فى بيان معنى القياس لغة : ولم يزد الاكثـــــر على التقدير ، .

واستعلام القدر ( ... ) نحو قست الثوب بالذراع ، والتسوية بيـــــن امرين فى مقدار سواء كانت حسية نحـــــو قست النعل بالنعل او معنويـــة (...) " نحـــــــو " فلان لا يقاس بفلان بمعنى لا يقدر بفلان اى لا يساوى، (...) فردا مفهومه اى مفهوم التقدير (...) فهو اذن مشترك معنوى فى اللغة يعنى موضوع بازاء معنى كلى يعم كل واحد من تلك المعانى المذكـــــورة (...) " وهـــــو " ملاحظة المساواة بين شيئين سواء كان بطريق الاستعـــلام أولا ، لا مشترك لفظى فيها فقط او فى المجموع ايضا ولا حقيقة فى التقديـــــر

---

(١) انظر : ابن الهمام : كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميـد بن مسعود الاسكندى الحنفى ، التحرير مع التقرير والتحبير ،الطبعـــة الثانية ( مصر : دار الكتب العلمية ،١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م) ٢ /١١٧ .

، انظر: البعلى : ابو البقاء تقى الدين محمد بن شهاب الدين ابو العباس، شرح الكوكب المنير، تحقيق : حامد فقى ،الطبعة الاولى ،( مصر : مطبعة السنة المحمديـــة ١٣٧٢هـ ــ ١٩٥٣م) ٢٧١ .

، انظر: ابن امير الحاج : التقرير والتحبير ،الطبعة الثانية ( مصـــــر دار الكتب العلمية ،١٤٠٣هـ ــ ١٩٨٣م) ٢ ، ١١٧ .

، انظر: امير بادشا: محمد امين الحسينى الحنفى ،تيسير التحرير ( مصر مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،١٣٥١هـ ) ٣ ،٢٦٤ .

، انظر: أبا النور زهير ،اصول الفقه ،٤، ٢٢١ ــ ٢٢٢ .

، ، الدكتور عبدالله بن عبد المحسن التركى ،اصول مذهب الامام احمد بن حنبل ،الطبعة الثالثة ،( السعودية : مكتبة الرياض الحديثة ،١٤٠٠هـ ١٩٨٥م) ٥٤٩ .

، انظر: الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن بن على الربيعة ،السبب عنـــد الاصوليين، (السعودية : لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر، ١٣٩٩هـ ــ ١٩٨٠م) ٢ ،٨٤ .

مجـــــاز فى المساواة .(١)

ويرد على هذا القول بان التسوية من لوازم التقدير كما ذكرنا فـــى القول بالحقيقة والمجاز ، فاذا كان كذلك فيكون التقدير مغايرا للتسويـــة لان الملزوم مغاير للازمه فاذن لا يمكن ان يكون التقدير مشتركا معنويـــا يعم استعلام القدر والتسوية وكليا ذاتيا والتسوية فردا من افراده ، لان المغاير لا يكون كليا ذاتيا او فردا لمغايـــــره .

واجيب عنه بان التقدير مغاير للتسوية بالمعنى المذكور فى الاقوال السابقة اما معناه فى هذا القول فهو ملاحظة المساواة بين الشيئين سواء كان بطريق استعلام القدر او التسوية . والتسوية معناها جعل الشىء مساويا لشـــىء آخــــــــر .

فالتسوية بهذا المعنى تندرج تحت مفهوم التقدير والتقدير بالمعنى المذكور فى هذا القول كلى ذاتى للتسوية يعم استعلام القدر والتسوية .(٢)

وقد اورد على القول الثالث والرابع ، بان اهل الاصول بينوا ان هذه المعانى للقياس لغوية والقياس فيها حقيقة مع ان ائمة اللغة لم يذكروا منهـــا شيئا انما قالوا: إن معناه تقدير شىء بشىء .. فلا يصح القول بان القيـــاس فى معنى غير التقدير حقيقة فبطل القول الثالث والرابع .(٣)

---

(١) ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ٣، ٢٦٣ - ٢٦٤ .

(٢) انظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، فى تحقيق القياس عنــــد علماء الاصول ، ( الطبعة الاولى ، مصر : مطبعة التضامن الاخــــوى ١٣٤٥هـ ) ١ ، ١١ .

(٣) انظر : الشيخ عيسى منون ، ١ ، ١٢ .

اجيب عنه بان كون تلك المعانى للقياس لغوية حقيقيه لا يقف على بيانها من اهل اللغة فى كتبهم بل بيان اهل الاصول بانها معانى لغوية حقيقية للقياس يكفى لهذا . [١]

قال السبكى : ان الاصوليين قد دققوا فى فهم اشياء من كلام العرب لم يصل اليها النحاة ولا اللغويون ، فان كلام العرب متسع جدا والنظر فيه متشعب ، فكتب اللغة تضبط الالفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعانى الدقيقة التى تحتاج الى نظر الاصولى واستقراء زائد على استقراء اللغوى[٢]

قال ايضا : وكل هذه التعريفات للاصل بحسب اللغة وان كان اهل اللغة لم يذكروها فى كتبهم مما ينبهنا على ان الاصوليين يتعرضون لاشياء لم يتعرض لها اهل اللغة . [٣]

ومع هذا فان كثيرا من الاصوليين لم يذكروا للقياس معنى غير التقدير فقط ، كالسرخى والبزروى والخبازى ، والنسفى والامام الجوينى

---

(١) انظر: نفس المرجع السابق ، ١٢ .

(٢) السبكى : على بن عبد الكافى ،
الابهاج بشرح المنهاج ١، ٧ .

(٣) نفس المرجع السابق ، ١ ، ١٠ .

من الشافعيـــة وابن قدامه من الحنابلة .(١)

---

(١) انظر : السرخى : أبا بكر محمد بن أحمد أبى سهل ،
اصول السرخى ، تحقيق : أبى الوفاء الافغانى ( بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ) ٢ ، ١٤٣ .

، انظر: فخر الاسلام : ابا الحسن على بن محمد بن الحسين البزروى ،
اصول الفقه مع كشف الاسرار
( بيروت : دار الكتاب العربى ،١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م) ٣ ،٢٦٧ .

، انظر: الخبازى : جلال الدين ابى محمد عمر بن محمد بن عمر ،المغنى فى اصول الفقه ، تحقيق : الدكتور مظهر بقا ،الطبعة الاولى ،( السعودية مركز البحث العلمى واحياء التراث الاسلامى ،١٤٠٣هـ ) ٢٨٥ .

، انظر : النسفى : ابا البركات عبد الله بن احمد المعروف بحافظ الدين، المنار مع الشروح والحواشى ( تركيا مكتبة عثمانية ،١٣١٥هـ ) ٧٤٨ .

، انظر : الجوينى : امام الحرمين ابا المعالى عبدالملك بن عبد الله، البرهان فى اصول الفقه ،تحقيق : الدكتور عبد العظيم الديب ،الطبعة الثانية ،( مصر : دار الانصار ،١٤٠٠هـ ) ٢ ،٧٤٩ .

، انظر : ابن قدامه : موفق الدين ابى محمد عبد الله بن احمد المقدسى الدمشقى ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر ( بيروت : دار الكتب العلمية )٢، ٢٢٦ .

تعـــــــدية القياس عند الأصوليين :-

قد مر آنفا أن القياس يتعدى بالباء وتارة بعلى عند أهل اللغة وهذا هو الاصل والاكثر اما تعديته بالى فعنـــــد بعض اهل اللغة ليس اصلا فيه بـــل يحتاج الى تضمين معنى الضم والجمع .[(١)] ولكن البعض الاخر منهم يقـــول: انه اصل ولا حاجة الى التضمين عند التعدية به - كما قال الزبيـــــدى: انه يتعدى بالى فى اللغة وهذا اصل فيه فلا حاجة الى التضمين ، [(٢)] ولكـــن كثيرا من الاصوليين ذهبوا الى انه يتعدى فى اللغة بالباء ، اما المستعمل فى الشرع فيتعدى بعلى لتضمنه معنى البناء والحمل .[(٣)]

مع ان الامر ليس كذلك اما أولا فانه كما يتعدى فى اللغة بالباء ،كذلك يتعدى بعلى بدون التضمين . قال الزبيدى فى رد الابهـــرى بعد نقل قوله : انه عدى بعلى لتضمنه معنى البناء وكلام المصنف ( الفيروزابادى ) ظاهر فى خلافه وهو قوله " قاسه به وعليه "[(٤)] ، وان تعديته بعلى اصل كغيره مـــن الافعال التى تتعدى بها .[(٥)]

---

(١) انظر الزبيدى ،محب الدين ابا الفيض السيد محمد مرتضى الحسينـــى الواسطى الزبيدى ،الحنفى ،تاج العروس من جواهر القاموس ( بيـــروت منشورات دار مكتبة الحياة ) ٤ ، ٢٢٧ .

(٢) نفس المرجع السابق .

، انظر : الزمخشرى ،اساس البلاغة ،٥٣٠ .

، ، : الدكتور ابراهيم وزملائه ،المعجم الوسيط ،٢ ،٧٧٠ .

(٣) انظر : الاسنوى ،نهاية السول مع سلم الوصول ،٤ ،٢ .

، ، : البدخشى ،مناهج العقول ،٣ ،٣ .

، ، : احمد بن عبد اللطيف الجاوى الشافعى ،حاشية النفحات على شرح الورقات ،( مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م) ١٤٣ .

، ، : التفتازانى ،حاشيته على شرح العضد ،٢ ،٢٠٤ .

، ، : عبد العزيز البخارى ،كشف الاسرار ،٣ ،٢٦٧ .

، ، : ابن نُجيم ،فتح الغفار ،٣ ،٨ .

، ، : الرهاوى ،حاشيته على شرح المنار ،٧٤٨ .

(٤) انظر :الفيروزآبادى ،مجدالدين محمدبن يعقوب،القاموس المحيط(بيروت : دار الجيل) ٢ ،٢٥٣ .

(٥) الزبيدى ،تاج العروس ،٤ ،٢٢٧ .

اما ثانيا : فقولهم : ان المستعمل فى الشرع يتعدى بعلى غير مطرد لانه تارة يتعدى بالباء فى الشرع كما فى قولهم : كقياس صب البول فى الماء بالبول فيه .

( المبحث الثانـــــــى )

" فى بيان معنى القياس اصطـــــــلاحا "

ان اقوال العلماء قد تشعبت فى تعريف القياس اصطلاحا ، بناء علـــى اختلاف وجهة نظرهم ، فى ان القياس هل هو عمل من اعمال المجتهد يظهر بـــه الحكم الثابت بالكتاب او السنة او الاجماع او هو عمل من اعمال الشـــارع ودليل شرعى مثبت للحكم كالكتاب والسنة ينظر فيه المجتهد اولا؟.

" القسم الاول من التعاريف حسب تداول الناس والاعتداد بها يتطرق علـــى ثـــــــــــــــلاثة طرق " .

الطريقة الاولى :

وهى التى مشى عليها اولا أبو هاشم [١] حيث عرف القياس : بانه : حمل الشىء على غيره واجراء حكمه عليه . [٢]

وتبعه كثير من الاصوليين كالقاضى ابى بكر الباقلانى [٣] وابى اسحـــاق

---

(١) ابو هاشم : عبد السلام بن عبد الوهاب الجبائى نسبة الى جبى من قـرى البصرة كان شيخ المعتزلة وابن شيخهم واليه ينسب البهاشمـــــــــــة ويقال الذمية لقولهم باستحقاق الذم لا على الذنب توفى ٣٢١هـ . انظر : ابن المرتضى الامام المهدى ، فرق وطبقات المعتزلة : تحقيق د/ علـــى سامى وعصام الدين ( مصر : دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٧٢م ) ١٠٠-١٠٣ . الخطيب البغدادى : ابو بكر احمد بن على الحافظ ، تاريخ بغداد ، (بيروت دار الكتاب العربى ) ١١ ، ٥٥ - ٥٦ .

(٢) انظر : ابا الحسين البصرى ، المعتمد فى اصول الفقه ، ٢ ، ١٩٥ .

(٣) الباقلانى : القاضى ابو بكر بن الطيب بن محمد المالكى فقيه اصـــولى واليه رياسة المالكية فى عصره من كبار علماء الكلام ، ولد فـــى البصرة وسكن بغداد وكانت له بجامع المنصور ببغداد حلقة عظيمـــة وكانت له الشهرة بالاقتدار على البحث والافحام فى المناظرة ومناظرته مع ملك الروم مبسوطة فى تراجمه ، توفى سنة ٤٠٣ هـ - وله تصانيـــف كثيرة لاسيما فى علم الكلام ومنها فى اصول الفقه : التقريب .
انظر : ابن فرحون : القاضى برهان الدين بن على بن محمد ، الديبـــاج المذهب فى معرفة اعيان المذهب ، تحقيق : محمد الاحمدى ابو النور (مصر دار التراث للطبع والنشر ) ٢ ، ٢٢٨ - ٢٢٩ .

الشيـــــــــــــرازى [١] وابن فورك [٢] والقاضى عبدالجبار [٣] وامام الحرمين [٤]، والامام الغزالى وابن برهان [٥] وابو الوليد الباجى [٦] ، وابن قدامه . [٧]

وفى آخرهم ابن السبكى رحمه الله تعالى الذى نقح تعريف القياس بحيث لا يرد عليه ما يمكن انيرد على تعريفات القياس لمن سبق ذكره آنفا .

---

(١) ابو اسحاق الشيرازى ابراهيم بن على بن يوسف الفيروزآبادى ، المفسر المتكلم ، الفقيه ، الاصولى ولد فى فيروز اباد بفارس وانتقل الى شيراز، فقرأ على علمائها ثم انتقل الى بغداد وبنى له الوزير نظام الملك المدرسة النظامية على شاطئ دجلة فكان يدرس فيها ويديرها ، توفى ببغداد سنة ٤٧٦هـ - ١٠٨٣م .
ولم تصانيف نافعة منها فى اصول الفقه : اللمع فى اصول الفقه وشرحه والتبصرة والملخص والمعونة .
انظر : السبكى : تاج الدين ابو نصر ، عبد الوهاب بن على ، طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق : محمود محمد الطناحى وعبد الفتاح محمد، الطبعة الاولى ( مصر : مطبعة عيسى البابى الحلبى وشركاوه ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م) ٤ ، ٢١٥ وما بعدها .

(٢) ابن فورك / محمد بن الحسن ابو بكر الانصارى الاصبهانى الشافعى فقيه اصولى نحوى متكلم سمع بالبصرة وبغداد وحدث بنيسابور وبنى فيها مدرسة وتوفى على مقربة منها سنة ٤٠٦هـ ١٠١٥م وله تصانيف كثيرة ومنها الحدود فى الاصول . انظر السبكى ، طبقات الشافعية ، ٤، ١٢٧ ، وابن العماد : ابو الفلاح عبد الحى، شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ( بيروت : المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع ) ٣ ، ١٨١ .

(٣) القاضى عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار الهمدانى الاسدابادى ابو الحسين كان شيخ المعتزلة فى عصره وهم يلقبونه قاضى القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على غيره وله تصانيف كثيرة ومنها فى اصول الفقه : الجزء السابع عشر من المغنى والمجموع فى المحيط بالتكليف والنهاية والعمد وشرحه . انظر : الخطيب البغدادى ، ١١، ١٣، وابن حجر العسقلانى ، شهاب الدين احمد بن على ، لسان الميزان ، الطبعة الاولى ( الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، ١٣٣٠هـ ) ٣ ، ٣٨٦ .

(٤) امام الحرمين : ابو المعالى عبدالملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجوينى النيسابورى الشافعى الاشعرى ، فقيه اصولى متكلم مفسر اديب ولد فى الحرم وجاور بمكة وتوفى بالمحفة من قرى نيسابور ٤٧٨هـ، ١٠٨٥م، ودفن بنيسابور ، من تصانيفه فى اصول الفقه البرهان .
انظر : السبكى ، طبقات الشافعية ، ٥ ، ١٦٥، وما بعدها ، وابن العماد، شذرات الذهب ، ٣ ، ٣٥٨ .

===/٠٠٠٠٠.

..............................

---

.... / === :

(٥) ابن برهان : ابو الفتح احمد بن على بن محمد الوكيل ،كان ذكيا يضرب به المثل فى حل الاشكال ولد ببغداد وولى التدريس بالنظامية وتوفى ببغداد سنة ٥١٨ هـ-١١٢٤ م ، ومن تصانيفه فى اصول الفقه الوجيز ، والوسيط والبسيط والتعجيز والاوسط والوصول الى علم الاصول ،انظر السبكي : طبقات الشافعية ،٦ ،٣٠ ، وابن كثير أبو الفداء البداية والنهاية ،الطبعة الثانية ( بيروت ، مكتبة المعارف ،١٩٧٧م) ١٩٦-١٩٧.

(٦) ابو الوليد الباجى ،سليمان بن خلف بن سعد التجيبى القرطبى المالكى فقيه اصولى اصله من بطليوس ، ولد فى باجة بالاندلس ورحل الى الحجاز وبغداد والموصل ودمشق و حلب وعاد الى الاندلس وتوفى بالمرية ٤٧٤هـ-١٠٨١م،وله تصانيف مفيدة ومنها فى الأصول : الاشارات فى اصول الفقه والحدود فى الاصول وأحكام الفصول فى احكام الاصول . انظر : الذهبى انظر: ابن فرحون ،الديباج المذهب ،١ ، ٣٧٧ ،وما بعدها ، والذركلى خير الدين ،الاعلام ،الطبعة الخامسة ،( بيروت : دار العلم للملايين ،١٩٨٠م) ٣ ، ١٢٥ .

(٧) انظر : ابا اسحاق الشيرازى ابراهيم بن على الفيروز آبادى ، اللمع فى اصول الفقه ،الطبعة الاولى ( بيروت : دار الكتب العلمية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م) ٩٦ .

، انظر: امام الحرمين ،البرهان فى اصول الفقه ،٢ ، ٧٤٥ .

، ، : الامام الغزالى ،ابو حامد محمد بن محمد بن محمد ،المستصفى من علم الاصول ،الطبعة الاولى ،( مصر : مطبعة الاميرية ١٣٢٤هـ ) ٢ ،٢٢٨ .

، ، : ابن برهان احمد بن على البغدادى ،الوصول الى الاصول ،تحقيق الدكتور عبد الحميد على ابو زيد ( السعودية : مكتبة المعارف ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م) ٢ ، ٢٠٩ .

، ، : ابو الوليد الباجى سليمان بن خلف القرطبى المالكى الاندلسى كتاب الحدود فى الاصول ، تحقيق الدكتور : نزيه حماد ،الطبعة الاولى ( بيروت : موسسة الزعبى للطباعة والنشر ،١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م) ٦٩ .

، ، :ابن قدامه موفق الدين ابى محمد عبد الله بن احمد المقدسى ، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ،( بيروت : دار الكتب العلمية )٢،٢٢٧.

وقال: القياس هو حمل معلوم على معلوم لمساواته فى علة حكمه عند الحامل.[١]

وقد استقر الامر على هذا التعريف للقياس وتلقاه العلماء بالقبول حتى اصبح واحدا من التعاريف الاربعة المشهورة عند المتأخرين .[٢]

الطريقة الثانية :

هى التى سبق اليها السيد المرتضى الامامى [٣] وابو الحسين البصرى فالسيد المرتضى قال فى تعريف له " هو اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس"[٤]

وقال ابو الحسين البصرى : القياس هو اثبات حكم الاصل فى الفرع لاشتراكهما فى علة الحكم .[٥]

وعرفه فى مقام آخر : بأنه تحصيل حكم الاصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد .[٦]

---

(١) ابن السبكى ،جمع الجوامع مع حاشيته البنانى ،٢ ،٢٠٢ .

(٢) هى تعاريف القياس للبيضاوى ،وابن السبكى وملاخسرو،والكمال ابن الهمام.

(٣) السيد المرتضى : ابو القاسم على بن الحسين بن موسى بن محمد بن ابراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن على زين العابدين بن الحسين بن على بن ابى طالب رضى الله عنهم ، كان اماما فى علم الكلام والادب والشعر من الشيعة الامامية وله تصانيف كثيرة ، منها الامالى والذريعة فى اصول الفقه ، توفى ببغداد ٤٣٦هـ ، انظر : اليافعى : ابو محمد عبدالله بن اسعد بن على ،مرآة الجنان ، الطبعة الاولى ،( الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، ١٣٣٨هـ ) ٣ ،٥٥ ،وما بعدها .

(٤) الذريعة : فى اصول الشريعة ، ٩٠ ، نقلا عن كتاب : القياس حقيقته وحجيته ، ١٤٢ .
، مصطفى جمال الدين ،القياس حقيقته وحجيته ،الطبعة الاولى ( عراق : مطبعة النعمان ، ١٣٩٢ هـ ) ١٤٢ .

(٥) ابو الحسين البصرى ،
المعتمد فى اصول الفقه ، ٢٠٦ .

(٦) نفس المرجع السابق ٢/ ، ١٩٥ .

واختارهما الكلوذاني والامام الرازي والقرافي [١] حتى جاء دور الامام البيضاوي رحمه الله تعالى .(٦)

وعرف القياس تبعاً للامام الرازي وهذبه بان قال : هو اثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت .(٧)

وقد صار هذا التعريف مشهوراً بين العلماء واعتمد عليه كثير من الاصوليين .

" اتحاد التعريفيين السابقيين في المعنى "

أن التعريفين المذكورين للبيضاوي وابن السبكي يختلفان لفظاً ويتحدان معنى .

وهو ان كل واحد منهما يبين ان القياس فعل القائس وعمل المجتهد مظهر للحكم وليس بمثبت له .

اما الاختلاف في الالفاظ فلا يضر في هذا المقصود لان الاثبات والالحاق والحمل ، " والتعدية مثلا كلها ترجع الى معنى واحد " .

---

(١) انظر: الكلوذاني محفوظ بن احمد بن الحسين ، التمهيد في اصول الفقه . تحقيق : محمد بن علي بن ابراهيم ( رسالة الدكتوراه المكتوبة بالالة الكاتبة ) ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م بمركز البحث العلمي جامعة ام القرى ) القسم الثاني ، ٦ ، ٣٠١ .

، انظر : الامام الرازي ، المحصول في علم الاصول ، القسم الثاني ، ٢ ، ١٧٠ .

، ، : القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٣٨٣ .

، ، : البيضاوي ، القاضي ناصر الدين عبدالله بن عمر ، منهاج الاصول مع حاشيته سلم الوصول ، ( بيروت : عالم الكتب ) ١٩٨٢م) ٤ ، ١٤ .

فقد فسر المحلى : الحمل بالالحاق حيث قال : اى الحاقه به فى حكمه .[1]

وقال الشيخ العطار : ثم المراد بحمل المعلوم على المعلوم اثبات حكمه له .[2]

وذكر الشيخ البنانى : بان المراد بالحمل التسوية .[3]

هذا يدل على ان من عرف القياس بالحمل او بالاثبات او بالتعدية[4] ، او بالالحاق[5] او بالرد كلها ترجع الى معنى واحد ولا فرق بينها الا فى الالفاظ للتفنن فى العبارة .

ولكنى جعلت كل واحد منهما ممثلا بطريقة ، نظرا الى الجنس المستعمل فى كل منهما .

فهو فى الاول الحمل وفى الثانى الاثبات .

---

(١) الجلال المحلى شمس الدين محمد بن احمد ،شرح جمع الجوامع مع حاشيته البنانى ،الطبعة الثانية ( مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،١٣٥٦هـ – ١٩٣٧) ٢ ،٢٠٢ .

(٢) الشيخ حسن العطار بن محمد بن محمود،حاشيته على شرح جمع الجوامع ( بيروت : دار الكتب العلمية) ٢ ،٢٠٤ .

(٣) الشيخ البنانى عبد الرحمن بن جاد الله المغربى ،حاشيته على شرح جمع الجوامع ،الطبعة الثانية ( مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،١٣٥٦هـ – ١٩٣٧م) ٢ ،٢٠٣ .

(٤) هذا ما عرفه به صدر الشريعة ، انظر ،التوضيح مع التلويح ،٢ ،٥٢ .

(٥) هذا ما عرفه الشريف التلمسانى ابى عبد الله محمد بن احمد المالكى، مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الاصول ،تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ،( بيروت : دار الكتب العلمية ،١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م) ١٢٩ .

(٦) هذا ما عرفه به ابو بكر الجصاص وشمس الائمة السرخى والقاضى ابو يعلى والطوفى .
انظر : الجصاص أبابكر احمد الرازى ،الفصول فى الاصول ( مخطوط بالمكتبة المركزية بجامعة ام القرى ،رقم ١٤٥٩ ) ٣ ،٢٦٨ .
وأصول السرخى ،٢ ،١٤٣ ،والقاضى ابا يعلى : محمد بن حسن الفراء ، العدة فى اصول الفقه ،تحقيق : احمد بن على المباركى ،الطبعة الاولى ( بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م) ١ ،١٧٤ .
الفتوحى ابو البقاء ،شرح الكوكب المنير ،٢٧١ .

الطريقـــــــة الثالثة :

هى التى اختارها ابو منصور الماتريدى رحمه الله تعالى [١] حيث عـرف القياس: بانه : ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر .[٢]

واختاره كثير من العلماء كالسمرقندى [٣] وحمزة الفنارى وعبد العزيـز البخارى ، وابن ملك والشيخ مصطفى عزمى زاده والشيخ الرهاوى .[٤]
واضاف ملاخسـرو قيدا فى تعريفة ليكون جامعا ومانعا على مذهب السادة الحنفية وقال : القياس: شرعا إبانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته فـى الآخر بالرأى . [٥]

---

(١) ابو منصور الماتريدى : محمد بن محمد بن محمود متكلم ،فقيه ،اصولـى تفقه على ابى بكر احمد الجوزجانى عن ابى سليمان الجوزجانى عن محمد، وتفقه عليه كثير من العلماء ، يقال امام الهدى ، من كبار العلمـاء وله تصانيف كثيرة منها مآخذ الشريعة فى اصول الفقه توفى بسمرقند سنة ٣٣٣هـ - ٩٤٤م . انظر : القرشى : محيى الدين ابى محمد عبد القادر ابن ابى الوفا محمد بن محمد، الجواهر المضيئـة فى طبقات الحنفيـة الطبعة الاولى ( الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ،١٣٣٢هـ ) ٢ - ١٣٠ . وابن قطلوبغا ابا العدل زين الدين القاسم ،تاج التراجـم فى طبقات الحنفية ( عراق : مطبعة العانى ،١٩٦٢م) ٥٩ .

(٢) انظر : عبدالعلى الانصارى : فواتح الرحموت ،٢ ،٢٤٧ .

(٣) السمرقندى : محمد بن احمد علاء الدين شمس النظر ابن بكر فقيه اصولـى توفى ٥٥٣هـ ١١٥٥م من اثاره فى اصول الفقه، ميزان الاصول ، انظر: حاجى خليفة مصطفى بن عبد الله الرومى الحنفى ،كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ،( بيروت : دار الفكر ،١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) ١ ، ٣٧١ .

(٤) انظر السمرقندى علاء الدين ،ميزان الاصول ،٥٥٤ .
،  ، : الفنارى : شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد ،فصول البدائـع فى اصول الشرائع ،( اسطنبول:مطبعة الشيخ يحيى افندى ،١٢٨٩هـ ) ٢ ،٢٧٤ .
،  ، : البخارى : كشف الاسرار ، ٣ ،٢٦٨ - ٢٦٩ .
،  ، : ابن ملك شرح المنار ،٧٥٠ .
،  ، : عزمى زاده، حاشيته على شرح المنار ،٧٥٠ .
،  ، : الشيخ الرهاوى ،حاشيته على شرح المنار ،٧٥٠ .

(٥) ملاخسرو : القاضى محمد بن فرامورز ،مرقاة الوصول مع مرأة الاصـول ( اسطنبول : فغيلت تثريات ) ٢ ،٧٠ - ٧١ .

" الاختيـــــــار "

ذكرنا سابقا ان العلماء تطرقوا فى تعريف القياس على ثلاثة طـــــرق وكل واحد من هذه التعريفات يدل على وجهة نظرهم . وهى ان القياس فعـــل القايس وعمل المجتهد ومظهر للحكم فقط والمثبت له هو الكتاب او السنـــة او الاجمــــــاع .

ولكن تعريف ملاخسرو تبعا لابى منصور الماتريدى رحمه الله تعالــــى اوفى بهذا المقصود لان تعريف القاضى البيضاوى للقياس بتعبيره بالاثبـــات وان كان يدل على ان القياس فعل القايس ولكنه لا يدل على انه مظهــــر للحكم بل يدل بظاهره على انه مثبت للحكم وهو خلاف المفروض الا ان يوءول كما أوّله الشارحون له .(١)

وكذا تعريف ابن السبكى للقياس بالحمل وان كان يدل على ان القيـــاس عمل المجتهد ولكن الحمل بتفاسيره السابقة (٢) لا يدل على انه مظهر للحكم بل يدل على ما هو خلاف المفروض .

اما تعريف ملاخسروفيفى بهذا المقصود ، كما هو يدل على ان القياس فعـــل القايس وعمله كذلك يدل على انه مظهر للحكم اما المثبت له ظاهرا دليـــل الاصل وحقيقه" هو الله تعالى .(٣)

فعلى هذا ، تعريف ابى منصور الماتريدى اولى بالاختيار والاعتبار .

---

(١) انظر : محمد ابو النصر زهير ، اصول الفقه ، ( مكة المكرمة : المكتبة الفيصلية ، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م) ٣ ، ٢٢٢ .

(٢) قد مر ذكرها فى الصفحة السابقة عليهــــا .

(٣) انظر : الفنارى ، فصول البدائع ، ٢ ، ٢٧٤ .

( القســـــم الشانى )

يمثل وجهة نظر الآمدى وابن الحاجب وبعدهما الكمال ابن الهمـــــام رحمهم الله تعالى وقد ركزوا النظر فى القياس وفهموه فهما جديدا جيـــــدا يبنى على ان القياس دليل شرعى مستقل نصبه الشارع كالنص والاجماع ســـواء نظر فيه المجتهد ام لا ٠

واول من عرف القياس بناء على هذه الفكرة هو الامام الآمدى رحمـــه الله تعالى حيث قال : والمختار فى حد القياس ان يقال :
" انه عبارة عن الاستواء بين الفرع والاصل فى العلة المستنبطة من حكم الاصـــــــل ". (١)

ثم قال :
" وهذه العبارة جامعة مانعة وافية بالغرض عرية عما يعترضها مـــن التشكيكات العارضة لغيرها على ما تقدم " (٢) وتبعه كثير من المتأخريـــن كابن الحاجب (٣) والعضد الايجى (٤) وابن الساعـــــــــاتى (٥)

---

(١) الآمدى : الاحكام ، ٣ ، ١٩٠ ٠

(٢) انظر : نفس المرجع السابق يشير بهذا الى التعريفات التى مر ذكرها قبل هذا وذكر ما ورد عليها ٠

(٣) ابن الحاجب ،مختصرة مع شرح العضـــد ، ٢ ، ٢٠٤ ٠

(٤) الايجى ،شرح مختصر ابن الحاجب ، ٢ ، ٢٠٤ ٠

(٥) ابن الساعاتى ،نهاية الوصول الى علم الاصول ، ٢ ، ٥٦٧ ٠

ابن الساعاتى : هو احمد بن على بن ثعلب مظفر الدين الحنفـــــى البعلبكى ابو العباس ،فقيه ، اديب انتقل مع والده من بعلبـــك الى بغداد ،فنشأ بها فى المدرسة المستنصرية وتولى تدريس الحنفيـــة فيها كان ممن يضرب به المثل فى الذكاء والفصاحة وحسن الخـــط وكان شمس الدين الاصفهانى يهمه اكثر من ابن الحاجب ٠ توفى سنــة ٦٩٤هـ - ١٢٩٥م ، وله مصنفات مفيدة ،ومنها : نهاية الوصول الى علــم الاصول ، المعروف ببديع النظام الجامع بين كتابى البزدوى والاحكـام انظر الزركلى ،الاعلام ، ١ ، ١٧٥ ٠

والتفتازانى [1] والكمال ابن الهمام [2] وابن عبد الشكور .[3]

وان زاد بعضهم فى التعريف بعض القيود التى تبين وجهة نظر له خاصة كما قال الكمال ابن الهمام رحمه الله تعالى : وفى الاصطلاح مساواة محل لآخر فى علة حكم له شرعى لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة .

فقيد الحكم بقيد ( شرعى ) ليخرج القياس فى اللغة والعقليات من التعريف لان القياس الشرعى غير القياس اللغوى والعقلى عنده .

وزاد قيد : لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة ، لتخرج دلالة النص من تعريف القياس . وهذا يبين وجهة نظر الحنفية حيث قالوا : ان قياس حرمة الضرب على حرمة التأفيف بالاذى غير صحيح لان حرمة الضرب تفهم من دلالة النهى عن التأفيف لغة وما هو يفهم بمجرد فهم اللغة لا يصح القياس فيه ، لكونه مفهوما من دلالة النص .[5]

---

(١) انظر : التفتازانى ، التلويح مع التوضيح ، ٢ ، ٥٢ .

(٢) انظر : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ٣ ، ٢٦٣ .

(٣) انظر : ابن عبدالشكور ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ، ٢ ، ٢٤٦ .

(٤) " : الدكتور عبد العزيز الربيعة ، ادلة التشريع ، ١٥ .

(٥) انظر : أمير بادشاه ، تيسير التحرير ، ٣ ، ٢٦٤ – ٢٦٥ .

" الخـــلاصة "

ظهر مما سبق ان تعريف القياس فيه مذهبان .

مذهب يقول : ان القياس عملية المجتهد ليس بمثبت للحكم انما هو مظهر له وهذا مبني على وجهة نظر القسم الاول من العلماء وتعريفاتهم .

ومذهب يقول : ان القياس دليل مستقل مثبت للحكم كالنص والاجماع سواء نظر فيه المجتهد ام لا . وهو الذى ينطبق مع اصحاب وجهة النظرة الثانية وتعريفاتهم .

" الاختيـــار "

حينما يفكر الانسان فى هذه المسألة يجد اكثر الاصوليين يميلون الى ان القياس مظهر للحكم وفعل من افعال المجتهد وهو عملية التسوية بين الاصل والفرع لاشتراكهما فى العلة وتعدية الحكم من الاصل للفرع .

ولم يلتفت احد ممن سبق الآمدى الى ان القياس هو نفس المساواة بين الاصل والفرع ودليل مثبت للحكم كالنص . فمذهب جمهور الاصوليين هو الاولى بالاختيار لما يلى

١- من الصعب ان تكون نفس المساواة بين الاصل والفرع قياسا مثبتا للحكم بدون عمل المجتهد .

قال السيد المرتضى بعد بيان تعريف القياس [1] : والذى يدل على صحة ما ذكرناه " انه قد نعلم المقيس عليه وحكمه ونعلم ايضا الفرع الذى

---

(١) قد سبق ذكره فى الطريقة الثانية فى تعاريف القياس .

هو المقيس والشبه الذى بينهما ولا يثبت للفرع مثل حكم الاصل .[١]

قال الشيخ عبد الوهاب خلاف : " وابعد التعريفات ،تعريفه ( القياس ) بانه مساواة فرع لاصله فى علة حكمه . فان التعريف إنما هو للعملية التى من عمل القائس ، وتساوى الاصل والفرع فى العلة ليس من عمله وكذلك القياس المقصود به الوصول الى حكم الفرع لا الى مجرد تساوى الاصل والفرع فى العلة .[٢]

٢ – ثم ان الذين ذهبوا الى ان القياس هو المساواة ودليل مثبت للحكم كالنص ، اضطربت اقوالهم ولجئوا الى ان القياس فعل المجتهد .

ومنهم ابن الحاجب مثلا نراه بعد ان عرف القياس عند المصوبة والمخطئة بالمساواة ، رجع عن هذا عندما اراد تعريفه بما يعم الصحيح والفاسد فقال : انه تشبيه [٣] والتشبيه من عمل المجتهد .

وكذا العضد أيد تعريف ابن الحاجب للقياس ولكنه نسى هذا فى آخر بحث القياس وقال : لا نسلم ان حد القياس وحقيقته ذلك بل الحاق فرع باصل بجامع يظن صحته .[٤]

---

(١) السيد المرتضى ،الزريعة ،٩٠ ،مقتبسا من كتاب مصطفى جمال الدين ،القياس حقيقته وحجيته ، ١٥٢ .

(٢) عبد الوهاب خلاف ،مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه ٢٤ – ٢٥ .

(٣) ابن الحاجب ،مختصر المنتهى الاصولى مع شرح العضد ٢ ،٢٠٤ .

(٤) العضد الايجى ،شرح مختصر ابن الحاجب ،٢ ،٢٦٤ .

وعلق عليه العلامة التفتازانى مع انه من القائلين بان القياس هو المساواة .[١] بقوله : قوله الحاق فرع باصل فى قوة مساواة فرع لاصل بل هذا اقرب لان القياس فعل القائس قطعا كالالحاق بخلاف المساواة [٢] .

وقال ايضا : اعلم ان القياس وان كان من ادلة الاحكام كالكتاب والسنة لكن جميع تعريفاته واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد . فتعريفه بنفس المساواة محل نظر . [٣]

فظهر من هذا كله ، ان القول بكون القياس فعلا للمجتهد مظهرا للحكم هو المعول عليه عند اكثر الاصوليين من المتقدمين والمتأخرين .

وهذا الذى اختاره كثير من المعاصرين كالشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ عيسى منون والدكتور عبدالعزيز الربيعة وغيرهم .

قال خلاف :

ان القياس مظهر لا مثبت والمراد بهذا ان المجتهد بالقياس لا يثبت ولا يوقع حكما فى الفرع من عنده وانما يظهر ان حكم الاصل الذى ورد به النص ، ليس قاصرا على واقعة النص وانما هو حكم فيها وفى كل واقعة تحققت فيها علته .[٤]

---

(١) حيث عرف القياس فى الشرع بانه : " مساواة الفرع للاصل فى علة حكمه " التلويح على التوضيح ٢/ ٥٢ .

(٢) العلامة التفتازانى، حاشيته شرح العضد ٢/ ٢٦٤ .

(٣) العلامة التفتازانى ،حاشيته على شرح العضد ٢/ ٢٠٥ .

(٤) خلاف عبدالوهاب ،مصادر التشريع الاسلامى فيما لا نص فيه ٢٧ .

قال الشيخ عيسى منون : فالتحقيق ان اكثر الاصوليين انما عرفوه بما هو فعل المجتهد وان كان الدليل فى الحقيقة هو الاشتراك فى العلة لان جميع استعمالاته تنبىء عن كونه فعل المجتهد ولعل السر فى كونه استعمل كذلك انه بهذا الاعتبار هو محل القبول والرد واما مجرد المساواة من غير نظر المجتهد فلا اعتداد بها ولا يترتب عليها شىء .(١)

قال الدكتور عبد العزيز الربيعة : ان القياس مظهر لا مثبت . والمراد بهذا : ان المجتهد بالقياس لا يضع للواقعة التى لم يرد بها النص حكما من عند نفسه وانما يبين ان حكم الواقعة التى ورد بها النص لا يقتصر عليها ، بل يتعداها الى غيرها مما وجدت فيه علة الحكم .(٢)

قال الدكتور بدران ابو العينين : ان القياس فعل المجتهد مظهر للحكم لا مثبت وهى عملية الاستفادة والاستخراج . (٣)

نتيجـــــــه :-

اتضح من هذا : اولا :

ان القياس فعل وعمل من اعمال المجتهد مظهر للحكم والمثبت له هو النص او الاجماع .

ثانيا :

ان القسم الاول من تعاريف القياس امثل واقرب الى بيان حقيقة القياس دون الثانى . فلذلك كان اولى بالاختيار من هذا .

---

(١) الشيخ عيسى منون ،نبراس العقول فى تحقيق القياس عند علماء الاصول، الطبعة الاولى ( مصر : مطبعة التضامن الاخوى ،١٣٤٥هـ) ،١ ، ٣١ .

(٢) الدكتور عبدالعزيز الربيعة ،ادلة التشريع الاسلامى ،٢٢ .

(٣) الدكتور بدران ابو العينين بدران ،اصول الفقه ( مصر : موسسة شباب الجامعة ،١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م) ١٤٠ - ١٤١ .

# ( الفصــــــل الثـانى )

## فى بيـان الـتعبد بالقيـــــــــاس

وهو يشتمل على مبحثيـــــــن

**المبحث الاول :**

فى بيـان الـتعبد بالقيـاس عقلا .

**المبحث الثـانى :**

فى بيـان الـتعبد بالقيـاس شرعا .

المبحث الاول : فى بيان التعبد بالقياس عقـــــــلا

وعرض آراء العلماء فى ذلك مع المناقشة والاختيـــــار .

لا نتعرض لجريان القياس وحجيته فى الامور غير الشرعية كالامور الدنيويـــــة لان المطلوب هنا بيان التعبد بالقياس ولا معنى للتعبد بالقياس الا وجـــوب العمل بما ثبت به . وهو لا يكون الا فى الاحكام الشرعية .

فنبين ها هنا التعبد بالقياس فى الأمور الشرعية ونذكر فيه اهـــــم المذاهب مع أقوى ادلتها .

وقع النزاع بين العلماء فى التعبد بالقياس عقلا .....

ثم وقع الخلط الكثير فى نسبة الأقوال فى التعبد بالقياس الى اصحابهـا ايجابـا وسلبا .

وسنحقق هذه النسبة قدر المستطاع مراعين فى ذلك الايجاز .

•-•-•-•-•-•-•-•-•-•-•-•-•

## مذاهب العلماء في التعبد بالقياس عقلا

للعلماء في ذلك ثلاثـــــة مذاهب .

المذهب الاول : يجوز التعبد بالقياس عقلا

وهو مذهب اكثر الصحابة رضى الله عنهم والتابعين رضوان اللـــــه عليهم ، والائمة الاربعة رحمهم الله تعالى واكثر الفقهـــاء والمتكلمين (١) وجمهور الشيعة الزيدية (٢) وجمهور الشيعة الامامية .

---

(١) انظر : السرخسى : اصول الفقه ٢، ١٨٠ .

، ، : الآمدى ، الاحكام ٤، ٥٠ .

، ، : ابن المطهر الحلى الإمامى ،نهاية الوصول ،لوحة ٩٩ .

(٢) انظر : الوزيرى : ابراهيم بن محمد ، الفصول اللوءلوءية ( ميكروفيلـــم بمركز البحث العلمى رقم ٨٦ ) لوحة ٨٩ – ٩٠ .

، ، : شرف الدين الحسين بن القاسم ، هداية العقول،رقم ٨٥ ، ٢، ١٩٥.

(٣) انظر : السيد المرتضى الامامى ،الذريعة فى اصول الشريعة ،لوحة ٩١.

، ، : ابو جعفر الطوسى ،العده ، ٢٥٥ .

، ، : المحقق الحلى الامامى ،المعارج ،لوحة ٢٣ .

هذا مقتبس من كتاب : مصطفى جمال الدين ،القياس حقيقته وحجيته ٣١٠ – ٣١١ .

، ، : انظر ابن المطهر الحلى الامامى ،نهاية الوصول ،لوحة ٩٩ .

كالسيد المرتضى [1] وابو جعفر الطوسى [2]

وابن زهرة الحلى [3]

---

(١) قد مرت ترجمته .

(٢) ابو جعفر الطوسى : محمد بن الحسن بن على الطوسى مفسر نعته السبكى بفقيه الشيعه ومصنفهم .

انتقل من خراسان الى بغداد سنة ٤٠٨هـ وقام اربعين سنة ثم رحل الى النجف وتوفى به ٤٦٠هـ - ١٠٦٧م .

وله تصانيف فى عدة علوم ومنها العدة والفصول والتمهيد فى اصول الفقه .

انظر : الجوزى : ابا الفرج عبد الرحمن بن على ، المنتظم فى تاريخ الملوك والامم ، الطبعة الاولى ( الهند : مطبعة دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٩هـ) ٨ ، ٢٥٢ .

(٣) ابن زهرة : عبد الله بن على بن زهرة بن الحسين ابن زهرة الحسينى الحلى الشيعى المعروف بابن زهرة ابو القاسم ، فقيه اصولى توفى فى حدود ٥٨٠هـ ١١٨٤م ومن آثاره فى اصول الفقه تبيين المحجة فى كون اجماع الامامية حجة .

انظر : بغدادى : اسماعيل باشا بن محمد امين بن مير سليم ، ايضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون ، ( بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ) ١ ، ٢٢٤ ، ٢٢٨ ، ٢٦٩ ، ١٥٠ ونفس المؤلف ، هدية العارفين فى اسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، ( بيروت : دارالفكر ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) ١ ، ٤٥٧ .

والمحقق الحلي ،[1] والعلامة الحلي [2]

---

(١) المحقق الحلي ،جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلي ،نجم الدين ابو القاسم امامي فقيه كان مرجع الشيعة في عصره بالعراق في الفقه وشاعرا ،أديبا ،قال الشيخ حسن في اجازته عند ذكر المحقق كان افضل زمانه في الفقه ،وله عدة كتب في عدة فنون منها : المعارج في اصول الفقه ونهج الوصول الى علم الاصول ،في اصول الفقه ،توفي في الحلة سنة ٦٧٦هـ -

انظر : محمد بن الحسن الحر العاملي ،امل الآمل ،

تحقيق : السيد احمد الحسيني ،الطبعة الاولى ( عراق : مكتبة الاندلس ١٣٨٥هـ ) ٢ ،٤٨ وما بعدها .

الزركلي : الاعلام ،٢ ،١٢٣ .

(٢) الحسن ويقال الحسين بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي المعروف بالعلامة جمال الدين ابو منصور من آئمة الامامية واحد كبار العلماء ،عالم مشارك في التفسير والكلام والفقه واصوله والنحو ومعرفة الرجال والمنطق وعلم الطبيعة والحكمة .

نسبته الى الحلة بالعراق ،توفي بها سنة ٧٢٦هـ - ١٣٢٥ م ، وله تصانيف كثيرة ومنها : تهذيب الوصول الى علم الاصول ،ونهاية الوصول الى علم الوصول ومبادئ الوصول الى علم الاصول ،وقواعد الاحكام في معرفة

===/..

والظاهرية على ما نقل عنهم كثير من الاصوليين (١)

---

== الحلال والحرام ، والنكت البديعة فى تحرير الزريعة للسيد المرتضى وشرح مختصر ابن الحاجب ،انظر : ابن حجر العسقلانى : شهاب الدين احمد بن على بن محمد ،الدرر الكامنة فى اعيان المائة الثامنة ، الطبعة الاولى،( الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ،١٣٤٩هـ) ٢،٧١-٧٢ ،والشيخ محمد بن الحسن الحر العاملى ،امل الآمل ،٢ ،٨١ وما بعدها

(١) كأبى اسحاق الشيرازى فى اللمع مع نزهة المشتاق ،٦٣٧ ،

والغزالى فى المستصفى ،٢ ،٢٤٢،

وابن السبكى فى جمع الجوامع مع حاشية العطار ،٢ ،٢٤٢ ،

والبيضاوى فى مناهج الاصول مع البدخشى ،٣ ،٨٠ ،

وابن الحاجب فى مختصره مع شرح العضد ،٢ ،٢٥١ .

وعبد العزيز البخارى فى كشف الاسرار ،٣ ، ٢٧٠ ،

والعلامة التفتازانى فى التلويح على التوضيح ، ٥٣٧ ،

وابن عبدالشكور فى مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ،٢ ،٣١١ ،

والفتوحى الحنبلى فى شرح الكوكب المنير ، ٣٢٦ ،

وابن تيميه شيخ الاسلام فى المسودة ، ٣٦٨ ،

وشرف الدين الزيدى فى هداية العقول لوحة ١٩٥

وابراهيم الوزيرى فى الفصول اللؤلؤية ،لوحة ٨٨ .

وبعض المعتزلة [1] كابى الهذيل العلاف [2] وابى بكر بن كيسان الاصم [3]

---

(١) انظر : ابن حزم ابو محمد على بن احمد بن سعيد ،الاحكام فى اصول الاحكام ،تحقيق : احمد محمد شاكر ،الطبعة الاولى ( بيروت : دار الآفاق الجديدة ،١٤٠٠ - ١٩٨٠م) ٧ ،٢٠٣ .

(٢) ابو الهذيل العلاف : محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى المعروف بالعلاف ، متكلم من ائمة معتزلة البصرة ،ولد فى البصرة وورد بغداد ورد على المجوس واليهود والمشبهة والملحدين ،له مقالات فى الاعتزال وله تصانيف كثيرة ،منها كتاب سماه " ميلاس " على اسم مجوسى اسلم على يده . توفى بسنة ٢٣٥ هـ - ٨٤٩م ،

انظر : ابن خلكان ابو العباس شمس الدين احمد بن محمد ،وفيات الاعيان تحقيق : الدكتور احسان عباس ( بيروت : دار الثقافة ) ٤ ، ٢٦٥ ،والخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ،٣ ،٣٦٦ ،وابن حجر ،لسان الميزان ،٥ ،٤١٣ .

(٣) الاصم : ابو بكر ،عبدالرحمن بن كيسان ،فقيه معتزلى مفسر ،قال ابن المرتضى كان افصح الناس وافقههم واورعهم وله تفسير ، الاصول. قال القاضى عبد الجبار ،كان جليل القدر يكاتبه السلطان توفى سنة ٢٢٥هـ ٨٤٠م . انظر : ابن المرتضى المهدى فرق وطبقات المعتزلة ،٦٥ ،وابن حجر ،لسان الميزان ،٣ ،٤٢٧ ،والقاضى عبد الجبار بن احمد الهمدانى ، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،تحقيق ،فواد سيد (تونس : الدار التونسية للنشر) ٢٦٧ - ٢٦٨ .

وجهم بن صفوان "١" وبشر بن المعتمر "٢" وبشر المريسى "٣"

---

"١" جهم بن صفوان السمر قندى ابو محرز من موالى بنى راسب ، راس الجهمية قال الذهبى فيه ٠ الضال المبدع وقد زرع شرا عظيما فى زمان صغار التابعين ومن عقائد الجهمية ان الجنة والنار تفنيان وان الايمان هو المعرفة فقط دون سائر الطاعات وانه لافعل لاحد على الحقيقة الا لله لا لانسان مجبر على افعاله٠قتل على شط نهر بلخ ١٢٨هـ ـ ٧٤٥ م انظر : الذهبى ابا عبد الله محمد بن احمد، ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، الطبعة الاولى(بيروت دار المعرفة ، ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م ) ١ ، ٤٢٦

"٢" بشر بن المعتمر الهلالى البغدادى ابو سهل فقية معتزلى مناظر من اهل الكوفة. قال الشريف المرتضى يقال ان جميع معتزلة بغداد كانو من مستجيبيه تنسب اليه الطائفة "البشرية" له مصنفات كثيرة ومنها اجتهاد الرآى ، مات ببغداد ٢١٠هـ ـ ٨٢٥م انظر:الشريف المرتضى على بن الحسين الموسوى، امالى المرتضى، تحقيق : محمد ابو الفضل، الطبعة الاولى ( مصر دار احياء الكتب العربية ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م ) ١ ، ١٨٦ ومابعدها ٠

"٣" بشر المريسى : بشر بن غياث بن ابى كريمة عبد الرحمن العدوى بالولاء فقيه معتزلى متكلم يرمى بالزندقه وهو راس الطائفة " المريسيه " القائلة بالارجاء ، أخذ الفقه عن القاضى ابى يوسف رحمه الله تعالى ، واوزى فى دولة هارون الرشيد ،قيل كان ابوه يهوديا وهومن اهل بغداد عاش فيها ٧٠ عاما ،كان قصيرا ،دميم النظر،واسخ الثياب ، وافر الشعر،كبير الراس والاذنين،مات فى ٢١٨ هـ ـ ٨٣٣م وله تصانيف كثيرة ٠ انظر:الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد ، ٧ ، ٥٦ ٠
وابن حجر ، لسان الميزان ، ٢ ، ٢٩ ـ ٣١،والاتابكى جمال الدين ابو المحاسن يوسف بن تغرى بردى، النجوم الظاهره فى ملوك المصر والقاهرة، الطبعة الاولى ( مصر : مطبعة دار الكتب المصريه القاهرة ، ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣٠ م) ، ٢ ، ٢٢٨ ٠

" ادلة هذا المذهب " .

استدل القائلون بجواز التعبد بالقياس عقلا بادلة كثيرة نكتفي باقواها

كما قررنا :

أ ـ ان القياس لا يلزم من فرض التعبد به محال عقلا لا لذاته ولا لغيره

وكل ما يكون كذلك فهو ممكن وجائز عقلا ، فالتعبد بالقياس جائز عقلا .(١)

مناقشته ...

اولا : ان قولكم : بان اعتبار التعبد بالقياس لا يستلزم المحال غير

مسلم . لان الاقيسة اذا اختلفت في امر واحد وكل علة تقتضي حكما

يناقض حكما لعلة اخرى ،

---

(١) انظر : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ،٢، ٢٤٨ .

، ، : التفتازاني ،التلويح على التوضيح ،٢ ،٥٢ .

، ، : ابن عبد الشكور ،مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ،٢، ٣١٠ .

فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا كما هو رأى المصوبة ...

واما ان يكون المصيب واحدا منهما كما هو راى المخطئة

فعلى الاول يلزم انيكون الحكم ونقيضه حقا فهو اجتماع النقيضين فى امر واحد وهومحال والمستلزم للمحال محال (١)

وعلى الثانى وهو ان يكون المصيب واحدا منهما فيلزم ترجيح احد الامرين على الاخر مع استوائهما بدون مرجح لان تصويب احد الظنين دون الآخر مع استوائهما ليس اولى من الاخر والترجيح بدون مرجح باطل عند العقل ، والمستلزم للباطل باطل ، فالقياس فيها باطل .(٢)

ثانيا : ولو سلم ان اعتبار التعبد بالقياس لا يستلزم المحال فلا يفيدكم ولا يثبت به مدعاكم لانه لا يدل الا على التجويز العقلى فقط مع انكم تدعون وقوعه فى الشرع (٣)

---

(١) انظر : ابن حزم ،الاحكام ، ٨، ٤١ .
، ، : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ، ٢، ٢٥٠ .

(٢) انظر : ابن حزم ،الاحكام ، ٨، ٤٢ .
، ، : الآمدى ،الاحكام ، ٤، ٩ .
، ، : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ، ٢، ٢٥٠ .

(٣) انظر : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ، ٢، ٢٥٠ .

الجواب عن الاعتـــــــــراض الاول :

(١) اجاب المصوبة عن الاعتراض الاول بانا لا نسلم الملازمة بين كون كل واحد من المجتهدين مصيبا واجتماع النقيضين الباطل ،لان الباطل منه ،ان يجتمع النقيضان فى امر واحد من جهة واحدة بالنسبة لشخص واحد وليس الامر هنــــا كذلك لان معناه ان هذا واجب بالنسبـــة الى شخص وحرام بالنسبة لشخص آخـــــر فلم يجتمع النقيضان هنا .[١]

اما المخطئة فيقولون : لا نسلم الملازمة بين كون المصيب واحدا وترجيح احد الامرين على الاخر بدون مرجح .

لانا لا نعين بان هذا الظن صواب وهذا الآخر خطأ بل نقول احد الظنين صـــواب لا بعينه ولا ندرى أيهما هو ؟

يجب عليه ان يعمل بما يغلب على ظنه وما فيه الترجيح ليست فيه المســـاواة لان احدهما مصيب والاخر مخطئ والذى يعلم هذا ،هو الله جل جلاله يعطى المصيب اجرين ويعطى المخطئ أجرا واحدا .[٢]

---

(١) انظر : الآمدى ،الاحكـــــــام ،٤ ،١٤ — ١٥ .

، ، : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ،٢ ،٢٥٠ .

(٢) انظر : الآمدى ،الاحكـــــــام ،٤ ،١٥ — ١٦ ،٢١ .

، ، : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد وحاشيته ،٢ ،٢٥٠ .

٢ - اجاب كلا الفريقين عن هذا ،لو سلمنا الملازمة فنلزمكم بان القياس كما يجرى فى الشرعيات يجرى فى الامور غير الشرعية وانتم قائلون به ايضا .

فما هو جوابكم فى الامور غير الشرعية فهو جوابنا فى الامور الشرعية .(١)

الجواب عن الاعتراض الثانى ، بانه ليس المقصود فى هذا المقام الا اثبات التجويز العقلى بالتعبد بالقياس ، فقد اعترفتم به ، اما وقوعه فنثبته بادلة اخرى فى المبحث الثانى ، ان شاء الله .(٢)

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) انظر : عبدالعزيز الربيعة ،ادلة التشريع ،٢٥٠ .

الدليل الثاني .

ان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل الا به وكل ما كان طريقيا الى تحصيل المصلحة فهو جائز عقلا بل راجح فيكون التعبد بالقياس جائزا .(١)

مناقشته

نوقش هذا

بانه لو جاز التعبد بالقياس عقلا فى الفروع للمصلحة جاز فى اصول الاقيسة لهذه المصلحة ايضا لكن اللازم باطل ومحال والا يلزم التسلسل فالملزوم باطل . (٢)

اجيب عنه

بانا لا نسلم الملازمة بين جواز التعبد بالقياس فى الفروع للمصلحة وجوازه فى الاصول لهذه المصلحة لان القياس لا يجرى الا فيما يكون له اصل ثابت او لا .

اما اصول الاقيسة فلا تقاس على اصل لانها نفسها اصل ثابت بالنص فلا يمكن ان يجرى القياس فيها .(٣)

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٦ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق ، ٤ ، ١١ .

(٣) انظر : عبد العزيز الربيعة ، أدلة التشريع ، ٤٦ .

الدليل الثالـــــــث :

وهو ان القياس امارة واستدلال يغلب به على الظن ان ما ادى اليـــه هو حكم صحيح عند العقل فى الامور الغيبية سواء كانت دنيوية او دينيـــة كمن راى قتيلا ومعه رجل آخـــــــر بيده سكين مخضبة بالـــــــدم يغلب على ظنه انه قاتل .[1]

كذلك اذا رأينا الشارع أثبـــــت الحكم فى محل ويوجد هناك وصـــف يصلح ان يكون داعيـــا لذلك الحكم ولم يوجد ما يبطله بعد البحـــث التام فنظن أن الحكم ثابـــت فى هذا المحل لأجـــل هذا الوصـــف وكلما وجد هذا الوصف فى غير هذا المحـــــل يغلب على ظننـــــا أن الحكم ثابت فيه أيضا وكل ما كان كذلك يجـــوز التعبد به عقـــلا فالقياس يجوز به التعبد عقلا .[2]

مناقشتـــــــه

نوقش هـــــــذا :

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤، ٦٠ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

" " : المحلاوى : الشيخ محمد عبد الرحمن عيد ، تسهيل الوصول الى علم الاصول ( مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٤١هـ) ١٨١.

" " : الدكتور عبد العزيز الربيعة ، أدلــــــــة التشريـــع ٢٥ — ٢٦ .

بأن قول الشاهد الواحد وقول النساء فى الشهادة بالاموال

وقول الفساق يغلب به الصدق على ظن القاضى ومع ذلك لا يجوز له العمل به

والقياس من هذا القبيل فلا يجوز التعبد به .(١)

اجيب عنه بان كل ما يغلب به الظن ولم يوجد مانع

من الشارع يجوز التعبد به عقلا . وهذا متحقق فى القياس .

اما اذا وجد المانع من الشارع الذى يمنع العمل به كما فى

الامثلة المذكورة آنفا فلا يجوز التعبد به لورود المانع لا لعدم الجواز

العقلى .(٢)

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٧ .

: المحلاوى ، تسهيل الوصول ، ١٨١ .

(٢) انظر : الامام الرازى ، المحصول ، ٥ ، ١٤١ .

، ، : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ١٤ .

، ، : المحلاوى ، تسهيل الوصول ، ١٨١ .

المذهـــــب الثانى :

يستحيل التعبد بالقياس عقلا

ذهب اليـــــه النظام [1] والجاحـــــظ [2] والمغربى [3]

---

(١) النظام : ابراهيم بن سيار بن هانى ابو اسحاق البصرى من ائمة المعتزلة تبحر فى علوم الفلسفة والكلام . وانفرد باراء خاصة ،كان شاعـــرا أديبا ،صاحب الكتب الكثيرة لاسيما فى الفلسفة والاعتزال ،تابعتـــه فرقة من المعتزلة سميت " النظامية " قال الجاحظ : الاوائل يقولـــون فى كل الف سنة رجل لا نظير له فان صح ذلك ، فابو اسحاق من أولئـــك " مات بسنة ٢٣١هـ ـ ٨٤٥م انظر : الخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ،٦، ٩٧ ، والاتابكى ،النجوم الزاهرة ،٢، ٢٣٤ ،وابن حجر ،لسان الميزان ،١، ٦٧ .

(٢) الجاحظ : عمرو بن بحر بن محبوب الكنانى بالولا والليثى ابو عثمـــان من كبار ائمة الادب ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة كان مشـــوه الخلقة وصاحب التصانيف الكثيرة وكثير المطالعة ،ولد فى البصرة ١٦٣ ، وفلج فى آخر عمره ووقعت عليه كتبه ومات تحتها بسنة ٢٥٥هـ ـ ٨٦٩ م . انظر : الحموى : ياقـــوت بن‌عبدالله الرومى ،معجم الادباء ،الطبعة الاخيرة ( مصر : دار المأمـــون، ١٦، ٧٤ .

الخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ،١٢، ٢١٢،وابن حجر ،لسان الميـــــزان ٤، ٣٥٥ .

(٣) المغربى : محمد بن عيسى البريـــــلى الاندلسى ابو عبدالله فاضل . قد

وبعض الشيعة الامامية (١)

---

=== نقل عنه الامام الغزالى فى المنخول فى مكانين ٩٠، ٩٤، ومن آثاره وقوف النبى صلى الله عليه وسلم فى القرآن توفى بسنة ٤٠٠ هـ - ١٠١٠م .
انظر : البغدادى، هدية العارفين ٢، ٥٨، وعمر رضا كحاله، معجم المؤلفين، ( بيروت : دار احياء التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع ) ١١، ١٠٣ .

(١) نسب بعض الاصوليين : القول باحالة التعبد بالقياس عقلا الى الزيدية من الشيعة فقط كابن تيمية شيخ الاسلام فى المسودة ٣٦٨، وامير بارشاه فى تيسير التحرير ٤، ١٠٥ .
ونسب بعضهم هذا القول الى الامامية والزيدية او الى الشيعة مطلقا كامام الحرمين فى البرهان ٢، ٧٥٠، والامام الغزالى فى المستصفى ٢، ٢٣٤، وابى اسحاق الشيرازى فى اللمع مع نزهة المشتاق ٦٣٦، والآمدى فى الاحكام ٤، ٥، والبيضاوى فى المنهاج مع شرح البدخشى ٣، ٨ .
وابن الحاجب فى مختصره مع شرح العضد ٢، ٢٤٨، والبخارى فى كشف الاسرار ٣، ٢٧٠، والفنارى فى فصول البدائع ٢، ٢٧٧، والفتوحى فى شرح الكوكب المنير ٣٢٦ .
وبعضهم نسب هذا القول الى الامامية دون الزيدية كالامام الغزالى فى المنخول ٣٢٥، والاسنوى فى نهاية السؤل، وابن عقيل فى الجدل ١٣٠، ويحيى بن الحسين الزيدى فى جوامع الادلة لوحة ٦٢ وشرف الدين ابن القاسم فى هداية العقول، لوحة ١٩٥، ابراهيم الوزيرى الزيدى فى الفصول اللؤلؤية لوحة ٨٩ ولكن الحق وراء ذلك كله على حدود جهدى .

..................................

---

وهو ان الجهور من الشيعة الزيدية ،

يقولون بجواز التعبد بالقياس عقلا ، بل البعض

منهم يقول : بوجوب التعبد بالقياس كما يأتي بيانه في المذهب

الثالث ان شاء الله .

قال ابراهيم بن محسن الوزيري في الفصول اللؤلؤية ،لوحة ٨٩ :

العقلي حجة في العمليات عند جمهور أئمتنا والمعتزلة وقدماء الاشعرية

واختلف في التعبد بالشرعي ( اي القياس الشرعي. ) ( ... ) عند جمهور

ائمتنا والمتكلمين يجب سمعا والعقل مجوز فقط .

وقال شرف الدين الحسين في هداية العقول ،٢ ،لوحة ١٩٥ .

اتفق العلماء على ان القياس حجة في الامور الدنيوية واختلفوا في

التعبد به في الشرعية على اقوال ( ... ) ومنها ( ... ) .

ان التعبد به انما وجب من جهة الشرع فقط والعقل انما هو مجوز

للتعبد به لا موجب وهذا مذهب الجمهور من ائمتنا عليهم السلام

والفقهاء والمتكلمين من العدلية وغيرهم .

وعلى هذا يتضح لنا ان جمهور الزيدية يقولون بجواز التعبد بالقياس

عقلا ووجوبه شرعا .

فمن نسب القول بعدم جواز التعبد بالقياس عقلا وسمعا الى الشيعة

الزيدية يعارضه النقول الكثيرة التي نقلنا بعضها عن ائمة الزيدية

..............................

---

## " الشيعة الامامية "

اما الشيعة الامامية فهوءلاء على فرقتين فى التعبد بالقياس فى الشريعة

الفرقة الاولى:

وهى التى ذهبت الى احالة التعبد بالقياس عقلا وما هى الا شرذمة قليلة كالشيخ المفيد المتوفى فى ٤١٣هـ وتلميذه ابى الفتح الكراجكى المتوفى فى ٤٤٩هـ .

الشيخ المفيد ذهب الى احالته وانكر حجته فى مناظرة جرت بينه وبين المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة وكان منهم ابو بكر الباقلانى المتوفى فى ٤٠٣هـ حول حجية القياس وهى مذكورة فى كتاب " المحاورة فى الفصول المختارة من العيون ، المحاسن ، ٢ ، ٤٨ ومابعدها .

وقد تأثر منه تلميذه ابو الفتح الكراجكى وذهب الى احالته ، فى حوار جرى معه بدار العلم بالقاهرة وهو مذكور فى كتابه " كنز الفوائد ، ٢٩٣ . قال فيه " ان القياس فى السمعيات باطل مستحيل " .

واستدل عليه بما يقرب من حجة النظام .

نقل هذا عن كتاب : مصطفى جمال الدين ، القياس حقيقته وحجيته ، ٣١٠ - ٣١٢ .

## " الفرقة الثانية "

ذهبت هذه الفرقة الى جواز التعبد بالقياس عقلا ومنعه شرعا وهو مذهب

..................................

---

جمهور الشيعة الامامية ، كالسيد المرتضى المتوفى ٤٣٦هـ، وابى جعفر الطوسى ٤٦٠هـ،وابن زهرة الحلى ٥٨٥هـ والمحقق الحلى ٦٧٦هـ والعلامة الحلى ٧٢٦هـ وغيرهم .

ذكر محمد ابن ادريس الحلى المتوفى ٥٩٨هـ نصا عن السيد المرتضى ٤٣٦هـ فى كتابه "السرائر" لوحة ٣ ،يقول فيه :

وقد تجاوز قوم من شيوخنا رحمهم الله فى ابطال القياس فى الشريعة والعمل فيها باخبار الآحاد الى ان قالوا انه يستحيل من طريق العقول ، العبادة بالقياس فى الاحكام (...).

والمذهب الصحيح هو غير هذا ،لان العقل لا يمنع من العبادة بالقياس وخبر الواحد .

قال الحسن بن يوسف الأمالى المتوفى ٧٢٦ ،فى نهاية الوصول ،لوحة ٩٩ الفصل الثانى فى انه هل يتعبد بالقياس ام لا ؟ (...) والحق الجواز عقلا وان امتنع شرعا .

هذا مقتبس من كتاب مصطفى جمال الدين : القياس حقيقته وحجيته، ٣١٤ .

يقول محمد تقى الحكيم الامامى المعاصر بعد ذكر نسبة الأقوال الى الامامية بالاحالة وبالجواز عقلا . فى كتابه " الاصول العامة للفقه المقارن " ٣٢٢ : نعم ، كان من ضروريات مذهبهم ( الامامية ) فان الجميع يؤمنون به والشئ الذى لا اشك فيه هو ان المنع عن العمل

كالشيخ المفيد (١)

بقسم من اقسام القياس يعدّ من ضروريات مذهبهم لتواتر اخبار اهل البيت في الردع عن العمل به ، لا ان العقل هو الذى يمنع التعبد به ويحيله. هذا هو تفصيل موقف الامامية في حجية القياس ، وقد اتضح به ان جمهورهم يقولون بجواز التعبد به عقلا ومنعوا التعبد به شرعا .

(١) الشيخ المفيد ، محمد بن محمد بن النعمان بن عبدالسلام العكبرى يعرف بابن المعلم محقق امامى انتهت اليه رياسة الشيعة في وقته قال الخوانسارى : كان من اجل مشائخ الشيعة ورئيسهم واستاذهم ، وكل ممن تأخر عنه استفاد منه وفضله اشهر من ان يوصف في الفقه والكلام والرواية اوثق اهل زمانه واعلمهم . وقال الخطيب البغدادى " صنف كتبا كثيرة في ضلالتهم والذب عن اعتقاداتهم ومقالاتهم والطعن على السلف الماضيين من الصحابة والتابعين وعامة الفقهاء المجتهدين وكان احد أئمة الضلال " .

وله كتب كثيرة منها تذكرة في اصول الفقه وكتاب " القياس ، مات بعكبرا سنة ٤١٣ هـ - ١٠٢٢م .

انظر : الخوانسارى : ميرزا محمد باقر الموسوى الاصبهانى ، روضة الجنات في احوال العلماء والسادات ، تحقيق : اسد الله اسماعيليان ( تهران : مكتبة اسماعيليان ) ٦ ، ١٥٣ ومابعدها ، والخطيب البغدادى تاريخ بغداد ، ٣ ، ٢٣١ ، وابن حجر ، لسان الميزان ، ٥ ، ٣٦٨ .

وابى الفتح الكراجكى (1) وبعض معتزلة بغداد (2) كمحمد الاسكافى (3)

---

(١) الكراجكى ،محمد بن على بن النعمان ، ابو الفتح ،باحث امامى من كبار اصحاب الشريف المرتضى قال الحر العاملى "هوعالم فاضل متكلم فقيه محدث ثقة جليل القدر " صاحب التصانيف الكثيرة منها كتاب : كنز الفوائد ،يشتمل على المباحث الاصولية ومختصر التذكرة " بأصول الفقه للمفيد .

مات بصور سنة ٤٥١هـ ١٠٥٩م . انظر : الحر العاملى ،أمل الآمل ،٢، ٢٨٧ والخوانسارى ،روضة الجنات ،٦، ٢٠٩ وما بعدها ،وابن حجر ،لسان الميزان ٥ ،٣٠٠ .

(٢) لان البعض منهم يقول بحجية القياس فى الشريعة كأبى الهذيل العلاف وابى بكر بن كيسان الاصم وجهم بن صفوان وبشر بن المعتمر وبشر الحربى كما فى الاحكام لابن حزم الظاهرى ،٧، ٢٠٣ .

(٣) هو محمد بن عبدالله ابو جعفر الاسكافى رئيس الطائفة الاسكافية من المعتزلة كان المعتصم يعظمه جدا وله بعض الاتجاهات الغير السليمة وهو بغدادى ، واصله منسمرقند وله بعض الكتب ،بلغ فى مقدار عمره ما لم يبلغه احد من اقرانه ،كان صاحب الذكاء والعلم ،مات سنة ٢٤٠ هـ ٨٥٤م .

انظر : ابن حجر ،لسان الميزان ،٥، ٢١٢ ،الصفدى : صلاح الدين خليل بن ايبك،الوافى بالوفيات ،اعتناء : س. ديدرينغ ،الطبعة الثانية ( فيسبادن : دار النشر فرانز شتايز ،١٣٩٤هـ – ١٩٧٤م) ٣ ،٣٣٦ ،وابن المرتضى ،فرق وطبقات المعتزلة ،٢ .

وجعفر بن بشر [١] وجعفر بن حرب [٢] وعيسى المردار [٣]

ومعظم فرق الخوارج [٤]

---

(١) جعفر بن بشر بن احمد الثقفى متكلم من كبار المعتزلة ، وله آراء شاذة انفرد بها وله عدة تصانيف ولد ببغداد ومات به سنة ٢٣٤ هـ - ٨٤٨ م ، انظر : الخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ،٧ ، ١٦٢ ، ابن المرتضى ،فرق وطبقات المعتزلة ،٨١ وما بعدها .

(٢) جعفر بن حرب الهمدانى من ائمة المعتزلة من اهل بغداد اخذ الكلام عن ابى الهذيل المعتزلى وكان له الاختصاص بالواثق بالله العباسى ، درس الكلام بالبصرة على ابى الهذيل العلاف وصنف كتبا معروفة عند المتكلمين مات بسنة ٢٣٦ هـ - ٨٥٠ م . انظر : المسعودى : ابا الحسن على بن الحسين بن على ،مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق محمد محيى الدين عبدالحميد ،الطبعة الخامسة ،( بيروت : دار الفكر ،١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م) ٤،١٠٣ وابن المرتضى ،فرق وطبقات المعتزلة ،٧٨ .

(٣) عيسى بن صبيح كنيته ابو موسى بن المردار من علماء المعتزلة والمتقدمين فيهم وبه انتشر الاعتزال ببغداد . ويسمى راهب المعتزلة وهو استاذ الجعفرين " جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر " ولما حضرته الوفاة شك فيما فى يده ، فاخرجه قبل موته الى المساكين تحرزا واشفاقا .
واليه نسب الفرقة المردارية . انظر : ابن المرتضى ،فرق وطبقات المعتزلة ،٧٦ .
والقاضى عبدالجبار ،فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ،٧٤ ،و ٢٧٧ - ٢٧٨ .

(٤) انظر امام الحرمين ،البرهان ،٢ ،٧٥٠ .

====/..

كالاباضيـــــــــة [1] والازارقة [2] والظاهرية عند بعض الاصوليين [3]

---

== انظر : الامام الغزالى : ابو حامد محمد بن محمد ،المنخول من تعليقات الاصول ،تحقيق : محمد حسن هيتو ،الطبعة الاولى ( بيروت : موءسســــة الرسالة ،١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م) ٣٢٥ ٠

، انظر : الآمدى ،الاحكام ،٤ ،٥٠ ٠

(١) هوءلاء اتباع عبد الله بن اباض ،كان اول ظهورهم سنة ١٢٩ ،وافترقـت فيما بينها فرقا ،

انظر:الشهرستانى : ابا الفتح محمد بن عبدالكريم ،الملل والنحـــل تعليق : احمد فهمى محمد ،الطبعة الاولى ( مصر : مكتبة الحسينالتجاريـة ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م) ١ ،٢١٢ ٠

(٢) هم اتباع نافع بن الازرق المكنى بابن الرشد ،قتل سنة ٦٦ هـ ،ولـــم يكن للخوارج فرقة اكثر منهم عددا ولا اشد منهم شوكة ، لهم آراء خاصة ومنها ان مخاليفهم من هذه الامة مشركون ٠

انظر الشهرستانى ،الملل والنحل ،١ ،١٧٩ ٠

(٣) وهذا ما قال به الامام الرازى فى المحصول ،٥ ،٣٣ - ٣٤ ،وابن قدامـــه فى روضة الناظر مع نزهة الخاطر ،٢ ،٢٣٤ ،وابو الخطاب الكلوذانـــى التمهيد ،القسم الثانى ،١ ،٣١٨ ٠

<u>بيان الواقع :</u>

قد اضطربت الاقوال فى التعبد بالقياس عقلا بالنسبة الى الظاهريــــــة وهى على ثلاثة اقسام :

القسم الاول : وهو ان اكثر الاصوليين نسبوا الى الظاهرية القول بجواز التعبد

..............................

---

به عقلا وبالامتناع شرعا كما ذكرنا سابقا .

القسم الثانى : وهو ان بعض الاصوليين نسب الى الظاهرية القول بامتناع التعبد به عقلا وشرعا . كما ذكرنا آنفا .

القسم الثالث : هو ان البعض الآخر منهم نسب الى داوءد وابنه من الظاهرية القول بجواز التعبد به عقلا وشرعا اذا كانت العلة منصوصة او يكون الفرع اولى بالحكم من الاصل ، هذا رأى الآمدى كما فى الاحكام ، ٤ ، ٢٤ ، والسبكى كما فى طبقات الشافعية الكبرى ، ٢ ، ٢٩٠ وابن السبكى كما فى جمع الجوامع مع حاشية البنانى ، ٢ ، ٢٠٤ ، وفى الابهاج شرح المنهاج ، ٣ ، ٩ ، وفى الاشباه والنظائر كما نقله عنه العطار فى حاشية على شرح جمع الجوامع ، ٢ ، ٢٤٣ .

مناقشة الاقوال :

نناقش اولا راى ابن السبكى ومن راى رايه ثم نتعرض لمناقشة اقوال اخرى فانى تصفحت احكام ابن حزم حسب قدرتى فلم اعثر على اثر لهذا الرأى والذى فى الاحكام ، هوان داوءد ينكر القياس كله . قال ابن حزم فى كتابه : الاحكام ، ٨ ، ٧٦ - ٧٧ ، واختلف المبطلون للقياس . فقالت طائفة منهم اذا نص الله تعالى على انه جعل شيئا ما سببا لحكم ما ، فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم وقالوا : مثال ذلك ( ... ) قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : فى السمن تقع فيه الفأرة ( فان كان مائعا فلا تقربوه ) قالوا فالميعان سبب ان لا يقرب ، فحيث ما وجد مائع حلت فيه نجاسة فالواجب ان لا يقرب وهذا ليس يقول به ابو سليمان رحمة

.....................................

الله ولا احد من اصحابنا . وانما هو قول لقوم لا يعتد بهم فى جملتنا كالقاسانى وضربائه .

وقال ايضا فى الاحكام ٧، ٥٥ . ذهب اهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس فى الدين جملة ( جميعا ) وهو قولنا الذى ندين الله له والقول بالعلل باطل .

اتضح لنا من هذا ان نسبة القول بضرب من القياس الى اهل الظاهر تحكم والزام بدون التزام .

لان دليل كل مذهب ،كتبه الموجودة لدينا وما عندنا من كتب الظاهرية غير كتب ابن حزم وهى تدل بالصراحة على ان اهل الظاهر ينكرون القياس مطلقا .

وهذا اولى بالاعتبار من اقوال غيره اما اولا : فان ابن حزم هو زعيم هذه الطائفة وهو عالم بمذهبها اكثر من غيرها . ثانيا : انه اقرب زمانا الى داوءد وابنه من غيره كالآمدى والسبكى وابن السبكى .

اما اقوال سائر الاصوليين بالنسبة الى الظاهرية فى جواز التعبد بالقياس عقلا كما هو راى اكثر الاصوليين وبالاحالة كما هو راى بعض الاصوليين فلم اجد من كتب الظاهرية على حدود جهدى نصا على جواز التعبد بالقياس عقلا ولا على احالته عقلا الا بعض الدلائل التى استدل بها ابن حزم على عدم جواز التعبد بالقياس وهى لا تختلف عن ادلة المحيلين له عقلا . مثلا قال فى الاحكام ٨، ٤١، ردا على اصحاب القياس . " أكل قياس قاسه قائس من اصحاب القياس حق وصواب ؟ أم من القياس خطأ وصواب ؟

................................

---

== ولابد من احد الوجهين فان قالوا : كل قياس فى الارض فهو صواب ، تركوا مذهبهم واوجبوا المحال وكون الشئ حراما حلالا ، فرضا مباحا على انسان واحد فى وقت واحد . وان قالوا : من القياس خطأ ومنه صواب قلنا لهم باى شى تعرفون الحق من الباطل فى القياس ؟

وذكر مثل هذا فى كتابه الاحكام ، ٥ ، ٧٠ - ٧١ ، و ٦ ، ٢٠ ، و٦ ، ٣٧ ، والمحلى ١ ، ٧٤ وهى المستدل بها على احالة التعبد بالقياس عند من يقول باحالته عقلا .

حاصله :

ان المتتبع لكلام ابن حزم يجده يستدل احيانا على عدم وقوع التعبد بالقياس بالادلة النقلية واحيانا على إبطال القياس بالادلة العقلية وهى لا تختلف عن ادلة المحيلين له عقلا .

فبعد هذا كله ، نضطر ان نميل الى ان الظاهرية ذهبوا الى عدم وقوع التعبد بالقياس شرعا ، اما التعبد بالقياس عقلا فهو باطل عندهم وهذا هو المتبادر من الكلام وان لم يصرحوا بهذا كما لم يصرحوا بان التعبد بالقياس جائز عقلا .

ادلة المذهب الثاني :ـ

نبدأ بعون الله تعالى بذكر بعض أدلة المحيلين للقياس .

أ ـ الشرع فرق بين المتماثلات فانه اباح النظر الى شعر الامة الحسناء وحرم النظر الى شعر الحرة وان كانت شوهاء وكذلك جمع بين المتفرقات كقتل الصيد عمدا وخطأ فانه اوجب الضمان في كل منهما وهذا يضار التعبد بالقياس لانه يقتضي التسوية بين المتماثلات والتفرقة بين المتخالفات وهي منتفية . (١)

مناقشته :

نوقش هذا ...

بان كل ما ظن فيه الجامع بين الاصل والفرع اذا صلح للعلية وانتفى الفارق فالعقل لا يمنع التعبد به.

اما التفريق من الشارع بين المتماثلات فيمكن ان يكون لعدم صلاحية

---

(١) انظر : ابا الحسين البصري ، المعتمد ، ٢٣٠ .
، ، : الآمدي ، الاحكام ، ٤ ، ٧ ـ ٨ .
، ، :ابن الحاجب ، مختصره مع شرح العضد ، ٢ ، ٢٤٩ .
، ، : الفناري ، فصول البدائع ٢ ، ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .
، ، : العلامة الحلي : ابو منصور جمال الدين الحسن يوسف ، مبادئ الوصول الى علم الاصول ، تحقيق : عبد الحسين محمد على البقال ، الطبعة الاولى ( عراق : مطبعة الادب في النجف الاشرف ، ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م) ٢١٦ .

الجامع للعلية او لتحقق مانع من القياس او فقد شرط من شروطـــــــه

وكذلك الجمع بين المختلفات يمكن ان يكون لجامع صالح للعليـــــة

ورفع المانع من القياس فلهذا نحن نقول : انما القياس فيما ظهـــــر

كون الحكم فى الاصل معللا فيه ثم ظهر الاشتراك فى العلة بين الاصل والفـرع

وارتفع المانع عنه . (١)

الدليل الثانـــــــى :

ان التعبد بالقياس يفضى الى الاختلاف فى الدين لاختلاف الاصول والانظـار

وكل ما يفضى الى الاختلاف فى الدين فهو مردود وباطل فالقياس فى الشريعـــة

باطـــــــل .

لقوله تعالى : ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا (٢)

فهذا يدل على ان ما هو من عند الله تعالى ليس فيه الاختلاف .

---

(١) انظر : ابا الحسين البصرى ، المعتمد ٢، ٢٣٠ - ٢٣١ .

، ، : الآمدى، الاحكام ، ٤، ١٤ .

، ، : ابن الحاجب ، مختصره مع شرح العضد ٢، ٢٤٩ - ٢٥٠ .

، ، : الفنارى ، فصول البدائع ٢، ٢٨٠ .

(٢) انظر : ســـــورة النساء ، آية ٨٢ .

وينعكس عكس النقيض الى ان ما يوجد فيه الاختلاف ليس من عنده تعالى :

او يدل على ان ما يوجد فيه الاختلاف يكون من عند غير الله ، وما هو من

عند غيره تعالى ، فهو مردود . (١)

مناقشته ....

نوقش هذا

بان المراد بالآية نفى التناقض والاختلاف الذي يناقض البلاغة .

لا نفى الاختلاف فى الاحكام الشرعية لانه واقع قطعا في الظاهر ،

منذ زمن الصحابة الى الآن مع القطع بان الامة معصومة . (٢)

---

(١) انظر بن احزم الظاهرى ، ابو محمد على بن احمد بن سعيد ، المحلى تصحيح : زيدان ابو المكارم حسن ، ( مصر : مكتبة الجمهورية العربية ، ١٣٧٦هـ – ١٩٦٧م ) ١ ، ٩١ – ٩٢ .

" " : العلامة الحلى ، مبادئ الوصول ، ٢١٦ .

" " : الفنارى ، فصول البدائع ، ٢ ، ٢٨٠ .

" " : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٨ – ٩ .

" " : ابن الحاجب ، مختصره مع حاشية التفتازانى ، ٢ ، ٢٥٠ .

(٢) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ١٤ – ١٥ .

" " : الفنارى ، فصول البدائع ، ٢ ، ٢٨٠ .

الدليـــــــل الثالث :

ان التعبد بالقياس يؤدى الى تكافوء الادلة وتقابلها لانه اذا تردد الفرع بين الاصلين احدهما التحريم والآخر الاباحة ووجـــد الشبـــه فلزم المجتهد ان يحكـــم بالقياس : ان هذا حرام ومباح وهو جمـــع بين الضديـــن وهو محال والمستلزم للمحال محال فالقياس محال (١)

مناقشـــــــته

نوقش هـــــذا

بانه يلزم اجتماع الحكمين المتضادين لو كان كل واحد من العلتيـــن توجب الحكم لذاتها كما هو مذهب المعتزلة فى العلة والامر ليس كذلك بـــل المجتهد ينظر فى ذلك : ان ترجحت احداهما على الاخرى كان العمل بهـــا وان لم يظهر له وجه الترجيح يتوقف الى حين ظهور الترجيح او يعمل بايهما بشهادة قلبه كما هو مذهب السادة الاحناف او يتخير فى العمل بالحكميـــن كما هو عند السادة الشافعية والحنابلة رحمهـــم الله جميعا .

---

(١) انظر : ابن حزم،الاحكام ، ٥، ٧٠، ٧٥، و ٦ ، ٢١، و ٣٧ .

(٢) انظر : الآمدى ،الاحكام ، ٤، ١٥ – ١٦ .

، ، : الفنارى ، فصول البدائع ٢، ٢٨٠ .

المذهب الثالـــــث :ـ

وجـــــــــــــــوب التعبد بالقياس عقـــــلا .

ذهب ابو الحسين البصري من المعتزلة [١] والقفال الشاشـــــى [٢] وابو بكر الدقاق [٣]من الشافعية ،وابو الخطاب الكلوذانى [٤]

---

(١) البصري : محمد بن علي الطيب ،ابو الحسين ،احد أئمة المعتزلة ولد فى البصرة وعاش فى بغداد وتوفى بها ٤٣٦هـ ١٠٤٤م ،متكلم ، معتزلى ولـه تصانيف كثيرة ومنها تصفح الادلة وغرر الادلة وشرح العمد والمعتمـــد فى اصول الفقه .

انظر : الخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ،٣، ١٠٠ وابن المرتضى : فـرق وطبقات المعتزلة ،١٢٥ ،وابن حجر ،لسان الميزان ،٥، ٢٩٨ .

(٢) القفال الشاشي ،محمد بن علي بن اسماعيل ،ابو بكر ،الفقيه ،الشافعى امام عصره كان فقيها محدثا اصوليا لغويا شاعرا متكلما وهو والـــــد القاسم صاحب التقريب ،توفى بالشاش بسنة ٣٦٥هـ ٩٧٦م . وله تصانيـــــف كثيرة منها كتاب فى اصول الفقه وشرح الرسالة للشافعى .
انظر : الشيرازى ،طبقات الفقهاء ،٩١ ،والسبكى : طبقات الشافعيـــــة ٢، ١٧٦ .

(٣) الدقاق : محمد بن محمد بن جعفر الشافعى البغدادى الفقيه الاصولى يلقب بالخياط ،ولى القضاء بكرخ بغداد ولم يكن عنده الا حديث واحد وذلـــك لان كتبه قد احترقت وله كتاب فى اصول الفقه ،توفى بسنة ٣٩٢ هـ - ١٠٠٢م انظر الشيرازى : طبقات الفقهاء ،٩٧ ،الاسنوى : جمال الدين عبد الرحيم طبقات الشافعية ، تحقيق : الشيخ عبد الله الجبورى ( السعودية : دار العلوم للطباعة والنشر ،١٤٠٠هـ - ١٩٨١م) ١ ،٥٢٢ .

(٤) ابو الخطاب الكلوذانى ،محفوظ بن احمد بن الحسن ،امام الحنابلـــــة

===/...

وابن قدامة من الحنابلة ،(1) والامام المنصور بالله (2)

---

=== فى عصره ، اصله من كلوذاى من ضواحى بغداد ، ولد ٤٣٢هـ ببغداد وتوفى بها ٥١٠هـ - ١١١٦م ، وله عدة كتب ومنها التمهيد فى اصول الفقه .

انظر : ابا الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين احمد ، الذيل على طبقات الحنابلة ، تحقيق : محمد حامد الفقى ، ( مصر : مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م ) ١ ، ١١٦ .

(1) نسب الفتوحى الحنبلى فى شرح الكوكب المنير ٣٢٦ ، هذا القول الى ابى الخطاب الكلوذانى وكذا نسب الشوكانى فى ارشاد الفحول ١٩٩ ، الى ابن قدامة . حيث قال: قال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع وجزم به ابن قدامة فى الروضة ولكننى عندما رجعت الى كتبهما وجدت انهما لم يصرحا بالوجوب عقلا فقد قال الكلوذانى فى التمهيد ، القسم الثانى ، ١ ، ٣١٦ ، يجوز التعبد بالقياس الشرعى عقلا وشرعا .

وقال ابن قدامة فى الروضة ، ٢٥١ ، وقال اصحابنا : يجوز التعبد بالقياس عقلا وشرعا لقول احمد رحمه الله " لا يستغنى احد عن القياس " وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين .

ولكن كل واحد منهما جاء بادلة لا تختلف عن ادلة القائلين بوجوب التعبد بالقياس عقلا وعلى هذا نفهم من ادلتهما كما فهم البعض انهما يقولان بوجوب التعبد بالقياس عقلا وشرعا وسأنقل عنهما بعضا من هذه الادلة ان شاء الله تعالى .

(2) الامام المنصور بالله : عبد الله بن حمزة بن سليمان بن حمزة احد

===/...

من الزيدية الى ان التعبد بالقياس واجب عقلا .(١)

---

=== ائمة الزيدية فى اليمن ومن علمائهم وشعرائهم

بويع له سنة ٥٩٣ هـ واستولى على صنعاء وزمار فى ايام

الملك المسعود وقاتله المسعود سنة ٦١٢هـ

توفى بكوكبان بسنة ٦١٤هـ ١٢١٧م وله عدة كتب : انظر : بغدادى ،ايضاح

المكنون ١، ٣٩٥ ،بغدادى ،هدية العارفين ١، ٤٥٨ ،الزركلى

الاعلام ٣، ٨٣ .

(١) انظر : الحسين البصرى ،المعتمد ٢، ٢١٥ .

، ، : الكلوذانى ،التمهيد ،القسم الثانى ١، ٣١٦ .

، ، : ابن قدامة ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢، ٢٣٤ — ٢٣٦ .

، ، : شرف الدين ابن القاسم ،هداية العقول ٢، ٤٦٩ .

## ( أدلة القائلين بوجوب التعبد بالقياس عقلا )

استدل من قال : بوجوب التعبد بالقياس عقلا بادلة كثيرة ، نذكر اهمها وهي ما يلــــــــــي :-

(١) ان التعبد بالقياس واجب عقلا ،لانه لو لم يكن واجبا لخلت كثير مـــن الوقائع عن الاحكام لان النصوص متناهية والوقائع والحوادث غيـــر متناهية والمتناهي لا يحيط بغير المتناهي . وخلو الوقائع عن الاحكام باطل عقلا . لان الشريعة مستمرة الى قيام الساعة . فيبطل مــــا يؤدي اليه . وهو عدم وجوب التعبد به . واذا بطل عدم الوجـــوب ثبت الوجوب . وهو المطلوب .[١]

مناقشته ...

نوقش هـــــذا

أولا : بانا لا نسلم خلو الوقائع عن الاحكام عندعدم الوجوب لانه عندئـــذ يوجد ما يسدمسده كالاباحة الاصلية وغيرها من الامارات التـــــي نصبها الشارع علامة على الحكم .[٢]

---

(١) انظر : ابا الحسين البصري ،المعتمد ،٢، ٧٢٨ .
، ، : ابن قدامة ،روضة الناظر ،٢٥١ .
، ، : الكلوذاني ،التمهيد ،القسم الثاني ،١ / ١ ٣١٦ وما بعدها .

(٢) انظر : الآمدي ،الاحكام ،٤، ٢٢ .
، ، ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ،٢، ٢٥١ .
، ، : البهاري ،مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ،٢، ٣١٠ .

وثانيا: إنا يلزم خلو الوقائع عند عدم الوجوب لو كان التنصيص من الشارع على جزئيات بخصوصها فقط . لإنها غير متناهية واما النصوص فمتناهية لكن التنصيص كما هو على بعض الجزئيات وكذلك على الكليات والعمومات التى كالاجناس والوقائع والجزئيات التى كانت موجودة فى وقت التنصيص او توجد حتى قيام الساعة كلها مندرجة تحت تلك الاجناس واحكامها ثابتة بالنصوص اما بدون الواسطة او بالواسطة كالقياس ، لان القياس ما هو الا بيان عموم الحكم فى الفرع واشتماله عليه . (١)

٢ - القياس فيه ظن تحصيل المصلحة ورفع المفسدة والمضرة وكل ما كان كذلك يجب العمل به عقلا ، فالقياس يجب العمل به عقلا . (٢)

مناقشته

نوقش هذا

أولا : بانه مبنى على كون العقل مشرعا ومثبتا للحكم مع ان العقل لا دخل له فى تشريع الاحكام .

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٢٢ .
، ، : ابن الحاجب ، مختصره مع شرح العضد ، ٢ ، ٢٥١ .
، ، : البهارى ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ، ٢ ، ٣١٠ .

(٢) انظر : البصرى ، ابو الحسين ، المعتمد ، ٢ ، ٢٠٢ ، ٢١٥ .
، ، : ابن قدامة ، روضة الناظر ، ٢٥٢ .

وثانيهما بأنه مبنى على وجوب رعاية المصلحة كما هو مذهب المعتزلة وهذا باطل عندنا . [1]

## الاختيار

ان مذهب المجوزين له عقلا هو الاولى بالاختيار من سائر المذاهب فى هذه المسألة ، لصحة ادلتهم وثباتها امام المناقشة التى اوردت عليها بخلاف ادلة من عداهم من المحيلين والموجبين له عقلا لانتقاضها بالمناقشة .

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٢٢ ـ ٢٣ .

المبحث الثانـــــــــى :

في بيان التعبد بالقياس شرعا وعرض آراء العلماء وأدلتهم مـــع المناقشـــــــة والاختيـــار .

---

ذكرنا سابقا ان للعلماء في التعبد بالقياس عقلا ثلاثة مذاهـــب بعضهم قال : بجوازه وبعضهم قال : باحالته وبعضهم قال بوجوبه .

ومثل هذا الخلاف وقع في التعبد بالقياس شرعـــا .

فاختلف العلماء فيه على اربعة مذاهب ........

المذهب الاول : ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من اهل السنـــة والشيعة الزيدية الى وجوب التعبد به شرعـــا .

المذهب الثاني :

وذهب القاشاني (١) والنهـــــــــروانى (٢) الى وقوع التعبد بالقياس شرعا ، اذا كانت العلة منصوصة او يكون الفرع اولـــى

---

(١) القاشاني : ابو بكر محمد بن اسحاق القاشاني نسبة الى قاشان وهـــي بلدة عندقم ، وبالسين ناحية من نواحي اصبهان ، كان دأوريا ثم انتقل الى مذهب الشافعي وصار اماما فيه ومتقدما عند اهل النظر ، ولـــه كتاب في الرد على داود في ابطال القياس وكتاب في اثبات القيـــاس وغيرها . انظر : ابا اسحاق الشيرازي ، ابراهيم بن علي ، طبقـــات الفقهاء ( عراق : مطبعة بغداد ، ١٣٥٦هـ ) ٤٩ ، ابن النديم : محمد بن اسحاق بن محمد ، الفهرست ، تحقيق : الدكتور جانترو اجوست مولر ، ٢١٣ .

(٢) النهرواني : المعافى بن زكريا بن يحيى يكنى بابي الفرج ويلقـــب

===/...

بالحكم من الاصل كقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف . [(١)]

المذهب الثالث : ذهب البعض الى جوازه عقلا وعدم وروده شرعا ، ومنهم الامام الشوكانى .

المذهب الرابع : ذهب الامامية وجماعة من معتزلة بغداد والظاهرية الى منع التعبد به شرعا لوجود الدليل على نفيه .

رجوع هذه المذاهب الى مذهبين رئيسين .

ترجع هذه المذاهب على سبيل الإجمال الى مذهبين رئيسين

الاول : وقوع التعبد بالقياس شرعا وهو مذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والزيدية وجمهور المعتزلة . [(٢)]

---

=== بالجريرى لانه كان على مذهب ابن جرير الطبرى ،كان اعلم الناس فى زمانه يعرف كل انواع العلوم ،توفى بعام ٣٩٠ هـ - ١٠٠٠ م والنهر وانى نسبة الى نهروان بلدة قديمة قرب بغداد لها عدة نواحى خرب إكثرها انظر : ابن الاثير الجزرى : عز الدين،اللباب فى تهذيب الانساب ( بيروت : دار صادر ) ٣ ، ٣٣٧ ،والخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ١٣، ٢٣٠ .

(١) بعض الشيعة ذهب الى انه حجة ولكن لا لانه من نوع القياس بل لانه من نوع الظواهر .

انظر : العلامة الحلى ،مبادىء الوصول ٢١٨ ،والشيخ محمد رضا المظفر اصول الفقه ٤ ، ٢٠٠ .

(٢) انظر : الشاشى : ابو على الحسن بن حاجب ،اصول الشاشى مع عمدة الحواشى

.../===

................................

---

=== ( بيروت : دار الكتاب العربى ،١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) ،٣٠٨ .

، انظر : فخر الاسلام ،اصول البزدوى مع كشف الاسرار ،٣ ،٢٧٤ وما بعدها.

، ، : شمس الائمة ،اصول السرخسى ،٢ ،١١٨ ،وما بعدها .

، ، : السمرقندى علاء الدين ،ميزان الاصول ،٥٥٦ وما بعدها .

، ، : صدر الشريعة ،التوضيح مع التلويح ،٢ ،٥٤ وما بعدها .

، ، : ابن الحاجب ،مختصر المنتهى الاصولى مع شرح العضد ،٢ ، ٢٥١ وما بعدها .

، ، : القرافى ،شرح تنقيح الفصول ،٢٨٥ وما بعدها .

، ، : الشيرازى ،ابا اسحاق ،التبصرة ،٢١٥ وما بعدها .

، ، : الشيرازى ،ابا اسحاق ،اللمع ،٩٧ - ٩٨ .

، ، : امام الحرمين ،البرهان ،٢ ،٧٦٤ ،وما بعدها .

، ، : الامام الغزالى ،المستصفى ،٢ ،٢٣٤ وما بعدها .

، ، : ابن برهان ،الوصول الى علم الاصول ،٢٤٣،٢ وما بعدها .

، ، : الامام الرازى ،المحصول ،٥ ،٣١ ،وما بعدها .

، ، : الآمدى ،الاحكام ،٤ ،٢٩ وما بعدها .

، ، : الكلوذانى ،التمهيد ،القسم الثانى ،١ ،٣١٦ .

، ، : ابن قدامة ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر ،٢ ، ٢٢٧ وما بعدها

===/...

الثانى : عدم وقوع التعبد به شرعا . وهو مذهب معظم فرق الخوارج والامامية والظاهرية وبعض معتزلة بغداد .[1]

---

=== انظر : القاضى عبد الجبار ابو الحسن ، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، تحقيق : د. طه حسين وامين الخولى ، ( مصر : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، ١٧ ، ٢٧٦ ومابعدها

، انظر : البصرى ، المعتمد ٢، ٢١٥ وما بعدها .

(١) ، : العلامة الحلى ، مبادىء الوصول ، ٢١٤ .

، ، : محمد رضا المظفر ، اصول الفقه ، ٢ ، ١٨٦ وما بعدها

، ، : الشوكانى ، ارشاد الفحول ، ١٩٩ وما بعدها .

، ، : ابن حزم ، الاحكام ، ٧ ، ٢٠٣ .

## المذهب الاول ...

وهو وقوع التعبد بالقياس شرعا .

استدل الجمهور على مذهبهم بالكتاب والسنة والاجماع والمعقول

ونحن لا نذكر الا اهم هذه الادلة :

الدليل من الكتاب : آيات الكتاب على ثلاثة انواع :

النوع الاول :ـ

آيات تدل على الاتعاظ والاعتبار بما وقع للناس ولا معنى للاتعاظ و الاعتبار بما وقع لهم الا ان نقيس امرنا على امرهم ونحذر انيصيبنا مثل ما اصابهملو فعلنا مثل ما فعلوا .

ومن ذلك قوله تعالى :

" هوالذى اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم ما نعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدىالموءمنين فاعتبروا يا أولى الأبصار " (١)

فقد قص الله تعالى ما وقع لبنى النضير بسبب نكثهم عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم . ثم امر بالاعتبار ولا معنى له الا ان يقيس اولو الابصار حالهم بحالهم ويحذروا ان يصيبهم مثل ما اصابهم من الضرر لو فعلوا مثل ما فعلوه .

---

(١) سورة الحشر ،آية ٢ .

مناقشـــــته ...

نوقش هذا بانا لا نسلم ان المراد بالاعتبار هو القياس لان الآية جاءت عقب قوله تعالى :

يخربون بيوتهم . الاية ، فلو كان معناه القياس لكان أمراً لنا بأن نخرب بيوتنا كما خربوا بيوتهم والامر ليس كذلك ، بل المراد الاتعاظ والعبـــــرة .(١)

اجيب عنه بان المراد من الاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاتعاظ وهو المجاوزة اى الانتقال من شئ الى آخر سواء كان ذلك الانتقال من الاصل الى الفرع كما فى القياس او من حال الى حال كما فى الاتعاظ .(٢)

ثم ان الامر ورد بالاعتبار المطلق والامر بالمطلق يتحقق بتحققه فى اى فرد من افراده . وهذا يدل على ان القيـــاس مطلوب شرعا .(٣)

---

(١) انظر : شمس الائمة ، اصول السرخسى ، ٢ ، ١٢٥ .
، ، : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٢٩ .
، ، : ابن الحاجب ، مختصره مع شرح العضد ، ٢ ، ٢٥٢ .
، ، : ابن قدامة ، روضة الناظر ، ٢٥٥ .

(٢) ، : ابن حزم ، الاحكام ، ٧ ، ٧٤ – ٧٧ .
، ، : ابن حزم ، ابطال القياس ، ٢٧ .
، ، : ابن حزم ، المحلى ، ١ ، ٧٤ – ٧٥ .

(٣) ، : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٣٠ – ٣١ .
، ، : صدر الشريعة ، التوضيح مع التلويح ، ٢ ، ٥٤ وما بعدها .

===/...

النوع الثانى :-

آيات ربطت فيها الاحكام باوصاف هى مناسبة وعلل لها .

ومنها قول الله تعالى : " ويسألونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين " (١)

جعل الله تعالى ما فى الحيض من الاذى علة للنهى عن الجماع فى المحيض ونهى عن قربان النساء فى الحيض .

فهذه الآية وامثالها مما ترتبت فيه الاحكام على علل واوصاف مناسبة لها لا يستقيم معناها فى العقول السليمة الا اذا اريد بها الدلالة على اقتران الاحكام بتلك العلل والاوصاف بحيث توجد الاحكام اينما وجدت تلك العلل او الاوصاف ولا تتخلف عنها عند انتفاء الموانع وذلك هو القياس (٢)

---

=== انظر: الاسنوى ، نهاية السول مع سلم الوصول ، ٤ ، ١١ وما بعدها .
، ، : الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ١١ وما بعدها .
، ، : ابن السبكى ، الابهاج ، ٣ ، ٩٠ .

(١) سورة البقرة ، آية ٢٢٢ .

(٢) انظر : ابن القيم : شمس الدين ابى عبدالله محمد بن ابى بكر الجوزيه ،
، ، : اعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى ، ( مصر : مطبعة السعادة ، ١٣٧٤هـ — ١٩٥٥م )
١ ، ١٩٥ ، ١٩٨ ، ٢٣٦ .

مناقشته

نوقش هذا

بأن تعليل حكم المنصوص عليه بعلة لا يلزم منه ترتب الحكم عليها في غير المنصوص عليه لاشتراكهما فيها ،بل يمكن ان يكون هذا التعليل لتعريف الباعث على الحكم ليكون ادعى الى القبول واقرب الى الانقياد .[1]

اجيب عنه ان افادته لتعريف الباعث على الحكم لا تتنافى مع افادته في غير المنصوص عليه بالقياس .[2]

النوع الثالث : آيات استخدم فيها القياس والاستدلال ...

منها قوله تعالى : " ايحسب الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى ، ثم كان علقة فخلق فسوى ، فجعل منه الزوجين الذكر والانثى اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى " .[3]

فانه تعالى يستدل على امكان البعث بقياسه على الايجاد الاول اذ السبب فيهما واحد وهو إرادة الله تعالى .

---

(١) انظر : الدكتور الربيعة ،ادلة التشريع المختلف بها الاحتجاج، ٧٦ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) سورة القيامة ،٣٦ .

ولا يستقيم عند العقلاء ان يكون القياس حجة لله على خلقه ثم لا يكون حجة للخلق فى استنباط الاحكام فيما لا نص فيه .[1]

مناقشته -

نوقش هذا بان هذا التمثيل والتنظير لتقريب المعنى وتفهيم المراد واحضاره الى ذهن المخاطب بالمثال .

وليس لبيان ان المشبه مثل المشبه به فى حكمه [2]

واجيب عنه : بان افادته لهذا لا تمنع من دلالته على القياس بان المشبه فى حكم المشبه به . [3]

---

(١) انظر : على حسب الله ،اصول التشريع الاسلامى ،الطبعة الخامسة ( مصر : دار المعارف ،١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م) ١٣٨ - ١٣٩ .

(٢) انظر : الدكتور الربيعة ،ادلة التشريع ،٧٢ .

(٣) انظر : نفس المرجع السابق .

الدليل الثانــــــــــى :

استدل العلماء على حجية القياس بالاحاديث الكثيرة ونحن نقتصر علـــى حديث معاذ رضى الله عنه : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين بعثـــه الى اليمن قال : كيف تصنع انعرض لك قضاء ؟ قال : أقضى بما فى كتاب الله قال : فان لم يكن فى كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله صلى الله عليــه وسلم : قال : فان لم يكن فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قـــال اجتهد رأيى ولا آلو ،قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدرى ثـــم قال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله صلي الله عليه وسلم لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم به . (١)

---

(١) رواه الامام احمد بهذا اللفظ ،وابو داوٴد والترمذى والدرامى والطبرانى انظر : ابن حنبل : احمد بن محمد ابو عبد الله الامام ، المسند ،الطبعة الاولى ( مصر : المطبعة الميمنية ١٣١٣هـ ــ ١٨٩٥م) وطبع تركيـــا فى مجموعة الكتب التسعة ،٥ ، ٢٣٠ .

، ، : ابا داوٴد : سليمان بن الاشعث السجستانى ، السنن ،تحقيق : عزت عبيد الدعاس وعادل السيد ،الطبعة الاولى ( سورية : نشرة محمـــد على السيد ١٣٨٩هـ ــ ١٩٦٩م) كتاب الاقضية (١٨) باب اجتهاد الرأى والقضاء (١١) رقم (٣٥٩٢) وطبع تركيـــــا فى مجموعة الكتب التسعة ٤ ، ١٨ .

، ، : الترمذى : محمد بن عيسى بن سوره ، سنن الترمذى المسمى بالجامع

===/...

وجه الاستدلال به ان الرسول صلى الله عليه وسلم : اقره على الاجتهاد بالرأى وصوبه والقياس نوع من الاجتهاد فيكون القياس ماموراً به فيكون العمل به واجباً شرعاً .(١)

مناقشته

نوقش هذا الحديث بطريقتين :

الطريقة الاولى من جهة السند : وهو ان هذا الحديث ضعيف من وجهين

اما الاول فانه روى عن اهل حمص وهم مجهولون .(٢)

---

=== الصحيح ،تحقيق : احمد محمد شاكر و محمد فوءاد عبدالباقى وابراهيم عطوة عوض ( بيروت : دار احياء التراث ،١٣٨١هـ -١٩٦٢) ، كتاب الاحكام (١٣) باب ما جاء فى القاضى كيف يقضى (٣) وطبع تركيا ،٣، ٦١٦ .

، انظر : الدارمى : ابو محمد عبد الله بن عبد الرحمن ،السنن ،تحقيق محمد احمد دهمان .
( بيروت : دار الكتب العلمية ) المقدمة ،باب الفتيا وما فيه من الشدة (٢٠) وطبع تركيا ايضا ،١، ٦٠ - ٦١ .

، ، : عزاه للطبرانى ابن حجر العسقلانى : احمد بن على فى تلخيص الحبير باكستان : دار نشر الكتب الاسلامية رقم (٢٠٧٦) ٤، ١٨٢ .

، ، : وابن عدى : ابو احمد عبد الله بن عدى الجرجانى ،الكامل فى الضعفاء الطبعة الاولى (بيروت: دارالفكر، ١٩٨٤م) ترجمة الحارث بن عمرو، ٢، ٦١٣ .

، ، : والبيهقى : احمد بن الحسين بن على ،السنن الكبرى ،الطبعة الاولى (الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٥هـ -١٩٣٦م) ١٠، ١١٤ .

، ، : الغمارى : عبد الله بن محمد بن الصديق الحسنى ، الابتهاج بتخريج احاديث
.../===

..............................

---

المنهـــــــاج ،تعليق : سميـــــــــر طه المجـــذوب

الطبعة الاولى ( بيروت : عالم الكتب ،١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م) ) ،

٢١٠ - ٢١١ .

(١) انظر : الزيلعى : جمال الدين ابى محمد عبد الله بن يوسف الحنفـــى

نصب الرايـــــــة لاحاديث الهداية ،

مع حاشية بغيـــة الالمعى ،الطبعة الثانية ،باكستان : المجلس

العلمى ) ،٤ ،٦٣ - ٦٤ .

" " : ابن حجـــــــر العسقلانى : تلخيص الحبير ،٤ ، ١٨٢ - ١٨٣.

" " : الغمارى الحسنى ،الابتهاج ،٢١٠ - ٢١١ .

(٢) " : ابن حـــــــــزم : ابا محمد علـــــى بن احمد بن سعيـــد ،

الاحكـــــــــــام ،٦ ،٣٥ ،و ٧ ،١١٢ .

" " : ابن حـــــــزم ،المحلى ،١ ،٨١ .

" " : ابن حـــــــزم ،ابطال القيـــــاس ،تحقيق : سعيـــــــد

الافغانى ،الطبعـــــــة الثانية ( بيروت : دار الفكـــــر

١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م) ) ١٤ - ١٥ .

الشيخ محمد رضـــــــا المظفر ،اصول الفقه ( ايـــــران ،

موءسسة مطبوعات اسماعيليان ) ،٤ ،١٩٣ - ١٩٤ .

اما الثانى فان فى سنده الحارث بن عمرو وهو مجهول .(١)

اجيب عنهما بوجوه :

(١) ان الحارث بن عمرو رواه عن جماعة من اهل حمص لا عن واحد وهو يدل على شهرة الحديث .

(٢) ثم ان اصحاب معاذ مشهورون بالعلم والفضل والدين والصدق وليس احد منهم متهما بالكذب ولا مجروحا .

(٣) اما كون الحارث بن عمرو مجهولا فلا يقدح فى تلقيه بالقبول والعمل به لان شعبه يرويه عن ابى عون عن الحارث بن عمرو وقد قال فيه ائمة الحديث اذا رأيت شعبة فى اسناد حديث فاشدد يديك به . وقد اثنى عليه آخرون مما لا يدع مجالا للشك فى علو درجته فى الحديث (٢) اما ابو عون الذى روى عن الحارث هذا الحديث فهو ثقه وثقه ابن معين وابى زرعة والنسائى وابن حبان وابن سعد . واخرج له البخارى ومسلم وابو داود والترمذى والنسائى .(٣)

٤ – ولو سلمنا انه مرسل لكنه تلقته الائمة بالقبول قرنا بعد قرن والمرسل بهذا الشأن حجة وهذا القدر مغن عن طلب الاسناد كما قوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث .(٤)

---

(١) انظر : نفس المراجع السابقة .

(٢) انظر : ابن القيم ، اعلام الموقعين ، ١ ، ٢٠٢ .

(٣) انظر : ابن حجر تلخيص الحبير ٤ ، ١٨٢ – ١٨٣ .

" " : ابن حجر العسقلانى ، تهذيب التهذيب ، ( الطبعة الاولى الهند مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ) ١٣٢٦هـ) ٩ ، ٣٢٢ .

" " : ابن القيم ، اعلام الموقعين ، ١ ، ٢٠٢ .

(٤) " : ابو بكر الخطيب ، الفقيه والمتفقه ، ١ ، ١٨٨ – ١٩٠ .

===/...

(٥) قال ابو بكر الخطيب : وقد قيل ان عبادة بن أنس رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ وهذا اسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة وله شواهد موقوفه على عمر ابن الخطاب وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس رضي الله عنهم جميعا .(١)

الطريقة الثانية من جهة المتن :

نوقش الدليل على هذه الطريقة بوجهين :

الاول: ان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول الآية وهي :

" اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا "(٢)

فانها تدل على اكمال الدين وتمامه وكون النصوص شاملة لجميع الاحكام فحينئذ لا حاجة الى القياس فلا يكون حجة .(٣)

---

=== انظر : الامام الغزالي ، المستصفى ، ٢ ، ٢٥٤ .
، ، : الامام الرازي ، المحصول القسم الثاني ، ٢ ، ٦٤ .
، ، : الآمدي ، الاحكام ، ٣ ، ٢٧ .

(١) انظر : الخطيب البغدادي : ابو بكر احمد بن علي بن ثابت بن احمد بن مهدي ، تصحيح : اسماعيل الانصاري ، كتاب الفقيه والمتفقه ( دار احياء التراث النبوية ، ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م ) ١ ، ١٨٨ – ١٩٠ .
، ، : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٤ ، ١٨٢ – ١٨٣ .
، ، : الغماري : عبد الله بن محمد الصديقي الحسني ، تخريج احاديث اللمع ، تعليق : الدكتور / يوسف عبد الرحمن المرعشلي ، الطبعة الاولى ( بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م ) ٢٩٩ – ٣٠٠ .

(٢) سورة المائدة ، آية ٣ .

(٣) انظر ابن حزم ، الاحكام ، ٦ ، ٣٦ ، و ٧ ، ١١٢ .

اجيب عنه بان الآية تدل على اكمال الاصول التى يقاس عليها غيرها كالخمر وغيرها . لأننا نعلم ان النصوص لم تشتمل على احكام الفروع كلها مفصلة بل تدل عليها من حيث الجملة اما بالصراحة او بوساطة السنة او الاجماع او القياس فعلى هذا يكون القياس محتاجا اليه فيكون حجة .[١]

الثانى : ان الحديث لا يدل على الوقوع من غير معاذ . فيكون ذلك خاصا به لايتعداه الى غيره .[٢]

واجيب عنه [٣] بان الحديث يدل على وقوعه عنه بعبارة النص وعلى وقوعه عن غيره لقوله صلى الله عليه وسلم : " حكمى على واحد حكمى على الجماعة " [٤]

---

(١) انظر الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٦١ - ٦٢ .

(٢) انظر ابن حزم ، الاحكام ، ٦ ، ٣٧ .

(٣) انظر : الايجى ، شرح مختصر ابن الحاجب ، ٢ ، ٢٥٣ .

(٤) قال : المزى والذهبى والعراقى والسخاوى لا اصل له لكن فى معناه ما رواه النسائى من طريق مالك والترمذى ، من طريق سفيان بن محمد بن المنكدر ، سمعت اميمة بنت رقيقة تقول : بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نسوة فقال لنا " فيما استطعن واطقن " قلت الله ورسوله ارحم منا بانفسنا ، فقلت : يا رسول الله بايعنا قال سفيان يعنى صافحنا فقال رسول الله صلى الله عليه

===/...

الدليل الثالث : الاجماع :

قال كثير من العلماء ان وقوع التعبد بالقياس ثابت باجماع الصحابة رضوان الله عليهم وهو اقوى الادلة على ثبوت حجيته ، حتى ان بعضهم إقتصر على الاحتجاج به فى وقوع التعبد بالقياس .(١)

وبيان ذلك : انه ثبت القول بالقياس وشاع العمل به عن جميع كثير من الصحابة رضى الله عنهم عند عدم النص من غير نكير من احد منهم و تواتر معنى ذلك فى الامثلة الكثيرة التى نقلت عنهم الينا وكل ما كان

---

== ومسلم " وانما قولى لمائة كقولى لامرأة واحدة " هذا لفظ الترمذى ، ولفظ النسائى : ما قولى لامرأة واحدة إلا كقولى لمائة امرأة . واخرجه ابن حبان والدارقطنى .

قال الترمذى : حسن صحيح والدارقطنى الزم الشيخين اخراجه .

انظر : سنن الترمذى ، كتاب البر (٢٢) باب ما جاء فى بيعة النساء ( ١٨) ، ٧ ، ١٤٨ – ١٤٩ ، وسنن النسائى ، كتاب البيعة (٣٩) باب بيعة النساء (١٨) ١٤٨،٧ – ١٤٩ .

، انظر : العراقى : الحافظ عبد الرحمن بن الحسين ، تخريج احاديث مختصر المنهاج ، تحقيق : صبحى السامرائى (طبع فى مجلة البحث العلمى والتراث الاسلامى ، بمكة المكرمة ، العدد الثانى ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م) ٢٩٣ .

، ، : الغمارى الحسنى ، الابتهاج بتخريج احاديث المنهاج ، ١١٠ .

(١) ، : امام الحرمين ، البرهان ، ٢ ، ٧٦٤ – ٧٦٨ .

=== / ...

كذلك فهو مجمع عليه بينهم . فيكون القياس مجمعا عليه .[١]

مناقشـــــــــــــــه ....

اعترض المنكرون للقياس عليه بوجوه :

اولا: بانا "لانسلم اجماع الصحابة على وقوع التعبد بالقياس بل الذين عملوا به ما هم الا افراد قليلون وعمل البعض لا يكون اجماعا .[٢]

ثانيا : لا نسلم قولكم انه ما انكره احد من الصحابـــــــة .

لان كثيرا من الصحابة انكروا القياس وذموا العمل به كما فى كثيـــــر من المرويات عنهم وسيجىء بيان بعضها بعد هذا ، ان شاء الله تعالى .[٣]

ثالثا : لو سلمنا عدم انكار الصحابة بوقوع العمل بالقياس لا يثبت به المدعى لانه اجماع سكوتى والسكوتى لا يفيد الا الظن .

والقياس عندكم قطعى والقطعى لا يثبت بالظن .[٤]

---

=== انظر : الامام الرازى المحصول ،القسم الثانى ،٢، ٦٣ .

، ، : الآمدى ،الاحكام ،٤ ،٤٠ .

، ، : ابن الحاجب مختصره مع شرح العضد ،٢ ،٢٥٣ .

، ، : الشوكانى ،ارشاد الفحول ،٢٠٣ .

(١) انظر : الفناوى ،فصول البدائع ،٢ ،٢٨١ .

(٢) انظر : ابن حزم ،الاحكام ،٧ ،١١٩ .

، ، : محمد رضا المظفر ،اصول الفقه ،٤ ،١٩٥ – ١٩٦.

(٣) ابن حزم ،ابطال القياس ،٢٢ ،والمحلى ،١ ،٧٩ .

(٤) انظر : ابن حزم ،الاحكام ،٧ ،١١٩ – ١٧٨ .

، ، : محمد رضا المظفر ،اصول الفقه ،٤ ،١٩٧ – ١٩٨ .

اجيب عن الاول بان عمل بعض الصحابة مع تكرره وشيوعه وسكوت سائر الصحابة عليه اجماع وحجة .[1]

وعن الثانى : ان ما قلتم بانهم انكروا القياس فى صور كثيرة وهذه الصور منقولة عمن نقل عنهم القول والعمل بالقياس ايضا

نقول : حينئذ لا يخلو الامر اما ان نعمل بهما معا واما ان نعمل باحدهما ونترك الآخر او نترك كليهما او نوفق بينهما

لو نعمل بكلا القولين ونجمعهما يلزم الجمع بين النقيضين وهو محال

ولو نترك احدهما ونعمل بالآخر يلزم الترجيح بدون مرجح وهو باطل .

ولو نترك كلا الامرين فيلزم ارتفاع النقيضين وهو باطل ايضا .

فلم يبق الا التوفيق بينهما وهو الصواب - بان نقول ان ما نقل عنهم من انكار العمل بالقياس هو القياس الذى صدر عن الجهال .

او الذى خالف الكتاب اوالسنة او الاجماع او ما ليس له اصل من تلك الثلاث او ما كان على خلاف القواعد الشرعية : اما الذى قالوا وعملوا به فهو غير هذا ، يعنى ما هو الا القياس المستوفى لشروطه واركانه وهذا جمع بين النقلين .[2]

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٤٨ .

، ، : الاسنوى ، نهاية السول مع سلم الوصول ، ٤ ، ١٨ .

(٢) ، : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٥١ .

وعن الثالث : ماقال به عضد الدين رحمه الله تعالى : ان عملهم بالقياس تكرر وشاع ولم ينكره عليهم احد والعادة تقضي بان السكوت في مثله من الاصول العامة الدائمة الاثر وفاق ووفاقهم حجة قاطعة .(١)

قال التفتازاني : ان مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعا بان السكوت على مثل هذا الاصل الكلي الدائمي لا يكون الا عن وفاق .(٢)

قال البناني : فهو من السكوتي الذي وجدت فيه امارة الرضا فيكون في من قسم الصريح حينئذ .(٣)

( الدليل الرابع )

استدل الجمهور على حجية القياس شرعا بالمعقول بان المجتهد اذا ظن كون الحكم في الاصل معللا بعلة معينة ..

ثم وجدها في الفرع حصل له بالضرورة ظن ثبوت مثل ذلك الحكم في الفرع وحصول الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه .

---

(١) القاضي العضد ،شرح مختصر ابن الحاجب ،٢ ،٢٥١ .

(٢) التفتازاني ،حاشيته على شرح مختصر ابن الحاجب ،٢ ،٢٥١ .

(٣) البناني ،حاشيته على شرح جمع الجوامع ،١ ،٢٠٨ .

وحينئذ اما ان يعمل بما ظنه وبما توهمه وفيه جمع بين النقيضين وهو محال واما ان يترك العمل بهما معا ففيه رفع النقيضين وهو باطل

واما ان يعمل بما توهمه ويترك العمل بما ظنه وفى ذلك عمل بالمرجوح وترك للراجح وهو خلاف ما يقتضيه العقل فلم يبق الا ان يعمل بما ظنه وهذا هو العمل بالقياس فيكون العمل به واجبا وهو المطلوب .(١)

مناقشة

نوقش هذا باختيار الشق الثانى وهوترك العمل بهما معا ولا يلزم من ذلك ارتفاع النقيضين كما لم يلزم ارتفاعهما قبل ظنه الحكم فى الفرع .

اجيب عنه بان المحتهد متى ظن ان حكم الاصل ثابت فى الفرع لوجود العلة فيه فقد ادرك ان لله حكما فيه ويتعين عليه العمل بما ظنه أوبخلافه، فيلزم المحظور السابق اما قبل ان يظن شيئا فلم يدرك فى المحل حكما لله تعالى . فلا يلزم المحذور السابق فالفرق بين الحالتين ظاهر .(٢)

---

(١) انظر : الاسنوى ،نهاية السول مع سلم الوصول ، ٤ ، ١٩ ،وابن السبكى الابهاج ، ٣ ، ١٧ - ١٨ .

، ، : شرف الدين ابن القاسم ،هداية العقول ، ٢ ،لوحة ٦٦ .

(٢) انظر : ابا النور زهير ،اصول الفقه ، ٤ ، ٢٤ .

## ( المذهب الثانى )

## عدم وقوع التعبد بالقياس شرعا

وهو مذهب الامامية والظاهرية ومعظم فرق الخوارج وبعض معتزلة بغداد ،والشوكانى .

استدل هوءلاء على مذهبهم بادلة من الكتاب والسنة والاجماع والعقل ونحن نكتفى بذكر اهمها : -

الدليل الاول : الكتاب

استدل بآيات كثيرة من الكتاب ولكن لا نذكر الا بعضا منها :

أ - قال الله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله (١)

وجه الاحتجاج بها : ان الآية تدل على النهى عن التقدم بين يدى الله ورسوله والقول بالقياس تقدم على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم لانه حكم بغير قوليهما فيكون منهيا عنه .(٣)

مناقشته

نوقش هذا : اولا: بأنا لا نسلم ان التعبد بالقياس تقدم على الله تعالى

---

(١) سورة الحجرات آية ( ١ ) .

(٢) انظر : ابن حزم ،الاحكام ٨، ٩٠ .

(٣) انظر : العلامة الحلى الامامى ،مبادىء الوصول الى علم الاصول ، ٢١٤ .

ورسوله صلى الله عليه وسلم ،بل هو ماموربه من الله ورسوله كما ذكرنا سابقا .

وعلى هذا فالتعبد بالقياس لا يكون تقدما على الله ورسوله . بل هو عمل بالكتاب والسنة .(١)

ثانيا : ان الآية حجة على الخصم لان كثيرا من النصوص اوجبت العمل بالقياس فالعمل به عمل بالكتاب والسنة فحينئذ القول بنفى القياس تقدم على الله ورسوله وهو منهى عنه فهذا القول يكون منهيا عنه . (٢)

ب ـ قال الله تعالى :

" ما فرطنا فى الكتاب من شىء " . (٣)

وايضا قال تعالى : ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين .(٤)

وايضا قال تعالى :"ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء " . (٥)

وجه الاستدلال بها : انها تدل على ان القرآن يشتمل على جميع الاحكام فلا حاجة لاثبات الاحكام بغيره كالقياس . (٦)

---

(١) انظر : الاسنوى ،نهاية السئول مع سلم الوصول ،٤ ، ٢٠ .

(٢) انظر : ابا النور زهير ،اصول الفقه ،٤ ، ٢٦ .

(٣) سورة الانعام ،آية ٣٨ .

(٤) نفس السورة ،آية ٥٩ .

(٥) سورة النحل ، آية ٧٩ .

(٦) انظر : ابن حزم ،المحلى ،١ ، ٧٣ .

او يقال ان القرآن بين جميع الاحكام فاذاً لا حاجة الى القياس لان حكم القياس اما ان يكون موافقا لحكم القرآن او لا .

فعلى الاول يلزم العبث وهو باطل فى الشرع

وعلى الثانى يلزم عدم كون القياس مستوفيا لشروطه وهو باطل عندكم (١)

اجيب اولا : لا نسلم ان المراد من الكتاب فى الآية الاولى والثانية القرآن الكريم بل المراد اللوح المحفوظ وعلى هذا لا تكون الآيتان فى موضع الخلاف . (٢)

ثانيا : لو سلمنا ان المراد به فيهما القرآن الكريم كما فى الآية الثانية فنقول ان المراد هو اشتماله على جميع الاحكام الشرعية فى الجملة سواء كان بدون واسطة كالمنصوص عليه او بواسطة الاجماع او القياس . (٣)

الدليل الثالث :- السنة

استدل هؤلاء على نفى القياس باحاديث كثيرة وكل دليل لا يخلو عن الضعف والسقم ونحن لا نذكر الا بعضا منها :-

الدليل الاول :

ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : " تفترق امتى على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتى قوم يقيسون الامور برأيهم فيحلون

---

(١) انظر: ابن حزم، المحلى ، ١ ، ٧٣ .

(٢) انظر : الفنارى ، فصول البدائع ، ٢ ، ٢٧٩ .

(٣) انظر : الامام الرازى ، المحصول ، ٥ ، ٦٢ .

الحرام ويحرمون الحلال "(١)

وجه الاحتجاج به انه صلى الله عليهوسلم ،ذم من يتبعون القياس ويعملون به وجعلهم اشد فتنة لهذه الامة . فهذا يدل على بطلان القياس .(٢)

اجيب عنه اولا : بانه ساقط عند اهل العلم جميعا ، فقد سئل يحى ابن معين عن هذا الحديث فقال ليس له اصل فقيل ونعيم بن حماد قال ثقة فقيل كيف يحدث ثقة بباطل ؟ قال شبه له .(٣)

---

(١) راوه الطبرانى فى الكبير والبزار والحاكم وابن عبد البر والخطيب ورجاله رجال الصحيح الا انه ضعيف اشتبه فيه الحال علىرواية نعيم بن حماد فقلب اسناده .

انظر : الحاكم : ابو عبدالله النيسابورى ،المستدرك على الصحيحين ( بيروت : دار الكتاب العربى ) ،٤، ٤٣٠ .

، ، : ابن عبدالبر : يوسف بن عبد الله القرطبى ،جامع بيان العلم وفضله ،الطبعة الاولى ( مصر : ادارة الطباعة المنيرية ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م ) ٢ ،١٦٣ .

، ، : الخطيب البغدادى ،الفقيه والمتفقه ،١، ١٨٠ .

، ، : الهيثمى : نور الدين على بن ابى بكر ،مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ،الطبعة الثالثة ( بيروت : دار الكتاب العربى ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م ) ١ ،١٧٩ .

، ، : الغمارى الحسنى ،الابتهاج بتخريج احاديث المنهاج مع تعليق المجذوب ،٢١٨ - ٢١٩ .

(٢) انظر : ابن حزم،ابطال القياس ،٦٩ ،والمحلى ١، ٨٢،والاحكام ٨ ،٢٥ .

(٣) انظر : الخطيب البغدادى ، تاريخ بغداد ،١٣، ٣٠٧ - ٣١٠ .

وثانيا : انه يجب حمله على القياس الباطل جمعا بينها وبين النصوص التى تؤيد العمل بالقياس ويؤيد هذا التوجيه قوله صلى الله عليه وسلم فى الحديث : فيحلون الحرام ويحرمون الحلال . فالقياس الممنوع هو تحليل حرام وتحريم حلال اما غيره فلا . (١)

الدليل الثانى :-

قال النبى صلى الله عليه وسلم تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واضلوا . (٢)

وجه الاحتجاج به : ان النبى صلى الله عليه وسلم اخبر بان العمل بالقياس موجب للضلال والاضلال فيكون العمل به منهيا عنه وهو المطلوب . (٣)

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٤ ، ٥٥ .
، ، : الدكتور عبد العزيز الربيعة ، ادلة التشريع ، ١٤١ .
، ،
، ، : الخطيب البغدادى ، الفقيه والمتفقه ، ١ ، ١٧٩ .
، ،

(٢) اخرجه ابو يعلى فى المسند على ما قال به الهيثمى وابن عبد البر وفيه عثمان بن عبد الرحمن وهو ضعيف ،
انظر : ابن عبد البر ، جامع بيان العلم وفضله ، ٢ ، ١٦٣ .
، ، : والهيثمى ، مجمع الزوائد ، ١ ، ١٧٩ .
، ، : الغمارى الحسنى ، الابتهاج ، ٢١٨ .

(٣) ، ، ابن حزم ، الاحكام ، ٦ ، ٥١ .

اجيب عنه . اولا: ان الحديث لا تقوم بمثله حجة : قال الهيثمي فيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري ،متفق على ضعفه . (١)

قال ابن حزم زعيم الطائفة الظاهرية "فيه عثمان بن عبد الرحمن الوقاصي ،تركوه . (٢)

ثانيا: يجب حمله على القياس الباطل جمعا بين النصوص كما ذكرنا سابقا . (٢)

الدليل الثالث : الاجماع

استدل منكرو القياس باجماع الصحابة على منع التعبد بالقياس شرعا. وهو ان كثيرا من الصحابة ثبت منهم ذم القياس بمحضر من الصحابة من غير نكير فى كثير من الامثلة المروية عنهم وكل ما كان كذلك فهو مجمع عليه فعدم كونه حجة مجمع عليه .

مناقشته ...

نوقش هذا

بانا قد ناقشنا هذه الشبهة ورددناها عندكلامنا عليها كاعتراض موجه الى دليل الجمهور على مذهبهم بالاجماع .

---

(١) ابن حجر الهيثمى ،مجمع الزوائد ،١، ١٧٩ .

(٢) ابن حزم الاحكام ،٦، ٥١ .

، انظر : ابن حزم ،ابطال القياس ،٥٦ .

(٣) انظر : الدكتور عبد العزيز الربيعة ،ادلة التشريع ،١٤٢ .

وهو اولا : لا نسلم ان ذم القياس ثبت من الصحابة من غير نكير بل كثير من الصحابة اثبتوا القياس وعملوا به كما ذكرنا سابقا .

ثانيا : لو سلمنا ان انكار بعض الصحابة للقياس اجماع منقول كما قلتم، فإن بعض الصحابة اثبتوا القياس من غير نكير فيكون هذا اجماعا على حجيته .

فلابد ان نوفق بينهما ونقول ان ما نقل عنهم من انكار القياس المراد به القياس الباطل وهو الذي لم يستوف شروطه . فهو مردود عند الجميع وما نقل عنهم من العمل به فهو القياس الصحيح الذى يستوفى شروطه واركانه فهو مقبول وحجة .

## الدليل الرابع :

## ( المعقول )

قد اقيمت الادلة العقلية على عدم وقوع التعبد بالقياس شرعا ولما كانت هذه الادلة لا تختلف عن ادلة اقيمت على منع التعبد بالقياس عقلا فقد اكتفينا بذكرها السابق ...

ولا نعيدها بالذكر اجتنابا للاطناب لا طائل تحته .

## " ترجيح واختيار "

نرى مما تقدم :

ان الحق مع الجمهور القائلين بان التعبد بالقياس واجب شرعا مع جوازه عقلا .

وذلك لان ادلتهم قوية ولم يصمد امامها اى اعتراض من الاعتراضات التى وجهت اليها .

اما قول غيرهم فضعيف لضعف أدلته وعدم قدرتها على الوقوف امام الاعتراضات الموجهة اليها .

ولهذا كله فنحن نختار مذهب الجمهور الذين يقولون ان القياس واجب شرعا وجائز عقلا .

والله اعلم ،،،،،

# " البـــــاب الاول "

في بيان الخلاف في جريان القياس في العقليات واللغات والعادات ،

ومايترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

ويشتمل هذا على ثلاثة فصـــــــــول :

## الفصل الاول :-

في بيان الخلاف في جريان القياس في العقليات .

وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

## الفصل الثاني :-

في بيان الخلاف في جريان القياس في اللغات -

وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

## الفصل الثالث :-

في بيان الخلاف في جريان القياس في العادات .

وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

## ( الفصل الاول )

في بيان الخلاف في جريان القياس في العقليات .

وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

ويشتمل على مقدمة وثلاثة مباحث .

### المقدمة :

في بيان ما لابد منه للمباحث الآتية :-

### المبحث الاول :

في بيان من قال بجريان القياس في العقليات وادلته .

### المبحث الثاني :

في بيان من قال بعدم جريان القياس في العقليات وادلته .

### المبحث الثالث :

في بيان ما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

## المقــــــــدمة

في بيان ما لابد منه للمباحث الآتية :

قبل ان نبدأ ببيان جريان القياس فى العقليات ، لابد لنا من تنبيهات نضعها بين ايدى هذا الباب .

وهى كما يلى :

الأول : ان التعبد بالقياس وجريانه فى الامور او حجيته او كونه حجة كلها الفاظ متقاربة فى هذا الباب .

الثانى : جعلنا الباب التمهيدى فى حجية القياس وقد اثبتنا انه حجة فى الشرعيات عند جمهور العلماء من الفقهاء والمتكلمين وسأحاول فى هذا البحث ان اتتبع آراء من يقول بحجيته فى الشرعيات واتتبع موقفهم من جريانه فى العقليات ونحوها مما سنذكره ان شاء الله تعالى .

الثالث : يناسب لنا ان نذكر اقسام القياس اجمالا ، قبل بيان محل النزاع ، لكى يتمكن لنا ان نفهم ما نازع فيه العلما من جريان القياس فى العقليات .





وبيانة : ان القياس ينقسم الى ثلاثة اقسام

١ ـ القياس الإستقرائى

٢ ـ القياس المنطقى

٣ ـ القياس التمثيلى

كما قال القاسم الزيدى : واعلم ان الحجة على ثلاثة إقسام ، لان الإستدلال اما من حال الكلى على الجزئى واما من حال الجزئيات على كلياتها ، واما من حال احد الجزئين المندرجين تحت كلى على حال الجزئى الاخر .

فالاول هو القياس ، والثانى هو الإستقراء والثالث التمثيل .(١)

١ ـ الاستقراء عملية فكرية وحسية معا .

وعرفه العلماء : بانه تتبع الجزئيات كلها او بعضها للوصول الى حكم عام يشملها جميعا.

او هو انتقال الفكر من الحكم على الجزئى الى الحكم على الكلى الذى يدخل الجزئى تحته .(٢)

فالاستقراء هو الدليل الذى اعتمد عليه علماء المسلمين من اهل الصرف والنحو فى استخراج قواعد اللغة العربية وكذلك اعتمد عليه الفقهاء فى كثير من الاحكام الشرعية واستخرجوا به القواعد الفقهية العامة وكذلك اعتمد عليه

---

(١) القاسم الزيدى ، هداية العقول ، رقم ٨٥ ، لوحة ١٣ .

(٢) انظر: الاستاذ عبد الرحمن حبنكة الميدانى ، ضوابط المعرفة ، الطبعة الثانية ( بيروت : دار القلم ، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١ م ) ١٩٠ .

فى الحديث الشريف ، والتاريخ والجغرافيا و الادب والكيمياء والطب وغيرها [1]

على كل حال هو وسيلة كبرى من الوسائل التى اعتمد عليها علماء المسلمين .

٢ ـ القياس المنطقى :

هو احد الدلائل استدلالا واقومها انتاجا .

وعرفه العلماء بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر . [2]

ثم هو على قسمين اقترانى واستثنائى :

١ ـ الاقترانى ما يكون فى عناصره اقتران وتكون نتيجته موجودة فى مقدمتيه بالقوة لا بالفعل كما نقول : العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فالعالم حادث .

٢ ـ الاستثنائى : ما يكون مشتملا على حرف الاستثناء وتكون نتيجته او نقيضها موجودة بين مقدمتيه بالفعل كما نقول : اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس غير طالعة فالنهار غير موجود . [3]

ويسمى القياس المنطقى قياسا عقليا .

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق ، ١٩١ ـ ١٩٢ .

(٢) " : نفس المرجع السابق ، ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

(٣) " : الاستاذ الميدانى ، ضوابط المعرفة ، ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

٣ ـ القياس التمثيلي :

هو عملية فكرية تقوم على تشبيه امر باخر في العلة التي هي السبب في حدوث حكم له وقد عرفه المناطقة : بانه قول مؤلف من قضايا تشتمل على بيان مشاركة جزئي لاخر في علة الحكم فيثبت الحكم له . (١)

او يقال : انه تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما ليثبت في الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى . (٢)

وعلماء الكلام يسمونه الاستدلال بالشاهد على الغائب ويقولون في حده : هو رد غائب الى شاهد بوجه ما ليستدل به عليه . (٣)

والاصوليون يسمونه : (القياس التمثيلي) ، بالقياس الاصولي وقياس الفقهاء و يسمى أيضا القياس الشرعي لانه احد الادلة الاربعة لاثبات الاحكام الشرعية او لاظهارها (٤) وقد مر تعريفه في الباب التمهيدي ، على اختلاف المذاهب فيه .

واهل الاصول اعظم من اعتنى بوضع ضوابطه وتحديد شروطه وبيان كل ما يتعلق به .

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق ، ٢٩٩ ـ

(٢) انظر : ابن القاسم الزيدي ، هداية العقول ، رقم ٢،١٣٥ ، لوحة ٦٨ .

(٣) انظر : ابن القاسم الزيدي ، هداية العقول ، رقم ٢،١٣٥ ، ٦٨ .

، ، : الاستاذ الميداني ، ضوابط المعرفة ، ٢٩٨ .

(٤) انظر : نفس المرجع السابق

الرابع : القياس المنطقي والقياس التمثيلي اي الاصولي ليسا متحدين في الحقيقة كما هو راي البعض.[١]

بل مفهومها مختلف بالحقيقة كما قال الاصفهاني مستدلا عليه :

بان ( القياس ) لفظ مشترك بين مفهومين : احدهما القياس المنطقي وثانيهما قياس الفقهاء الذى نحن بصدد تعريفه وهو المسمى بالتمثيلي باصطلاح قوم ، ومفهومهما مختلف بالحقيقة . فان مفهومه على جميع التعاريف يشتمل على الاشتراك في علة الحكم وهذا لا يتحقق في القياس المنطقي اصلا.[٢]

الخامس : تحرير محل النزاع :

حان لنا بعد هذا ان نذكر محل النزاع في جريان الخلاف في القياس وهو:

ان كثيرا من العلماء المثبتين للقياس لم يبينوا الفرق بين القياس العقلي والقياس الشرعي .

فبعضهم اثبته مطلقا في العقليات بدون تفريق بين القياس العقلي والقياس الشرعي بادلة بعضها يدل على جريان القياس العقلي في العقليات .

كما ان بعضهم انكره مطلقا في العقليات بدون تفريق بين القياس العقلي والقياس الشرعي مع ان القياس العقلي ليس محلا للنزاع .

---

(١) وذهب اليه الفتوحي في شرح الكوكب المنير، ٢٧٣ .

(٢) الاصفهاني : شمس الدين ابو عبد الله محمد بن محمود بن محمد ، الكاشف عن المحصول في علم الاصول (ميكروفيلم بمركز البحث العلمي بجامعة ام القرى رقم ١٢) ٣ ،لوحة ٢٠٤ .

ومن الطائفة الاولى التي اثبتت القياس في العقليات .

الشيرازي ،والكلوذاني ،والبيضاوي والفتوحي ،قالوا القياس والاستدلال طريق لاثبات الاحكام في العقليات وذهب بعض الناس الى ابطال ذالك .(١)

ويقول في اللمع : ان القياس حجة في اثبات الاحكام العقلية وطريق من طرقها وذلك مثل حدوث العالم واثبات الصانع .(٢)

ويقول البيضاوي : القياس يجري في الشرعيات حتى الحدود والكفارات لعموم الدلائل وفي العقليات عند اكثر المتكلمين .(٣)

والسياق يدل على ان المختار للبيضاوي هو ان القياس الشرعي يجري في العقليات وهكذا فهم منه الشارحون له . (٤)

ومن الطائفة الثانية التي ابطلت القياس في العقليات .

الامام الغزالي والامام الرازي وابن الحاجب والطوفي .

يقول الامام الغزالي : الحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياسا عندنا . (٥)

---

(١) الشيرازي ،التبصرة ،٤١٦ .

(٢) الشيرازي،اللمع مع شرحه نزهة المشتاق ( مصر : مطبعة حجازي ،١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م) ٦٢٣ .

(٣) البيضاوي ، منهاج الاصول مع نهاية السول وسلم الوصول ، ٤ ، ٣٥٠.

(٤) انظر : الاسنوي ،نهاية السول مع سلم الوصول ، ٤ ، ٤٢ ، ٤٤ .

" : ابن السبكي ،الابهاج ،٣ ، ٣٥ ـ ٣٦ .

(٥) الغزالي ، المستصفى ، ٢ ، ٣٢٥ .

ويقول الامام الرازى : " اتفق إكثر المتكلمين على صحة القياس فى العقليات " (١)

ثم ضعف هذا القول . (٢)

وقد مشى على هذا المنهج ابن الحاجب ،كما قال القاضى العضد : " وهذا مبنى على ان القياس لا يجرى فى اللغة وقدمر ولا فى العقليات من الصفات وهو الصحيح عنده " (٣)

ويقول الطوفى : لان اللغة لا تثبت قياسا على المذهب الصحيح وكذلك الحقائق العلمية .(٤)

هؤلاء كلهم خلطوا الكلام فى هذا المقام ولكن بعض الاصوليين رحمهم الله فصل ههنا وبين ما هو محل النزاع وما ليس بمحل النزاع .

قد تيسر لنا الآن ان نبين ما هو المتنازع فيه بين علماء الاصول فى هذه المسألة وهو :

ان القياس المنطقى اى العقلى يجرى فى العقليات بدون خلاف بين العلماء الذين يقولون بحجيته عقلا ونقلا .

---

(١) الامام الرازى ،المحصول ،القسم الثانى ،٢ ،٤٤٩ .

(٢) انظر : الرازى ،المحصول ،القسم الثانى ،٢ ،٤٥٠ - ٤٥٦ .

، ، : الاصفهانى ،الكاشف عن المحصول ،رقم ١٣ ،٣ ،لوحة ٢٠٤ .

(٣) القاضى العضد ،شرح مختصر ابن الحاجب ،٢ ،٢٠٩ .

(٤) الطوفى ،شرح مختصر الروضة ،٢ ،١١٤ .

كما قال البخاري : ان القياس نوعان عقلي وشرعي فالعقلي ما استعمل في اصول الديانات . وهو حجة وطريق لمعرفة العقليات عند اهل القبلة سوى طائفة من اهل الحديث ،والامامية من الروافض والحنابلة المشبهة (١) والخوارج الا النجدات منهم . (٢)

---

(١) نسبة انكار القياس العقلي الى الحنابلة لا يصح لاني رجعت الى كتب مذهبهم فوجدت الكلوذاني والطوفي والفتوحي والامام ابن تيمية كلهم يقولون بحجية القياس العقلي واقاموا عليه الادلة من العقل والنقل ونكتفي هنا بذكر نص من ابن تيمية هو اشد الحنابلة مسلكا واقوى موءيدي السلف مشربا .

حيث قال : القياس العقلي حجة يجب العمل به ويجب النظر والاستدلال به بعد ورود الشرع ولايجوز التقليد فيه وقد نقل عن احمد الاحتجاج بدلائل العقول وبهذا قال جماعة من الفقهاء والمتكلمين من اهل الاثبات وذهبت المعتزلة الى وجوب النظر والاستدلال بالعقل قبل الشرع و ماورد به كان تأكيدا . وذهب قوم من اهل الحديث واهل الظاهر فيما ذكره ابن عقيل الى ان حجج العقول باطلة والنظر فيها حرام والتقليد واجب .

انظر : المسودة ،٣٦٥ ،وايضا : الكلوذاني ،التمهيد ،القسم الثاني ٢ ،١٠٣ ،الطوفي ،شرح مختصر الروضة ،رقم ١٩٣٣ ،٢ ،١١٤ ،والفتوحي شرح الكوكب المنير ،٢٧٤ .

وننكر ايضا على الشيخ البخاري وصفه الحنابلة بالمشبهة لان عقيدتهم سليمة والحمد لله لا تشبيه فيها لانهم يوءمنون بما ورد في كتاب الله تعالى وفي سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكلون علم ذلك لله تعالى .

قال الكلوذانى : القياس العقلى والاستدلال طريق لاثبات الاحكـــــام العقلية ،نص عليه وبه قال عامة العلماء وقال قوم : ان حجج العقول باطلة والنظر حرام والواجب التقليد " [1]

قال الزركشى [2] الاكثرون منا ومن المعتزلة كما قاله الاستاذ ابو منصور [3] وغيره على جريان القياس العقلى فى العقليات اى العلوم العقلية كقولنـــا فى مسألة الرؤية : انه موجود وكل موجود يرى فيكون مرئيا وحكى ابن سريج [4]

---

(١) الكلوذانى ،التمهيد القسم الثانى ٢، ١٠٣ ، وما بعدها .

(٢) الزركشى : بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله ابو عبد الله عالـم فقيه اصولى تركى الاصل مصرى المولد والوفاة توفى سنة ٧٩٤هـ – ١٣٩٢م وله تصانيف كثيرة منها لقطة العجلان ،البحر المحيط ،والمنثور المعـروف بقواعد الزركشى ، فى اصول الفقه . انظر : ابن العماد ،شذرات الذهب ٦ ،٣٣٥ ،والزركلى ،الاعلام ،٦ ،٦٠ – ٦١ .

(٣) ابو منصور البغدادى عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله الشافعى عالم من ائمة الاصول مشارك فى انواع من العلوم فقيه متكلم اديب ولـد ونشأ فى بغداد ورحل الى خراسان بنيسابور ،درس فى سبعة عشر علما وتوفى باسفرائيين سنة ٤٢٩ هـ – ١٠٣٨م ، وله تصانيف كثيرة منها الفصل فـى اصول الفقه .

انظر : السبكى طبقات الشافعية ،٣ ،٢٣٨ ،والزركلى ،الاعلام ٤ ،٤٨ .

(٤) ابن سريج : احمد بن عمر بن سريج البغدادى الشافعى يلقب بالباز الاشهب ابو العباس فقيه الشافعية فى عصره مولده ووفاته فى بغداد وتولـى القضاء بشيراز وقام بنصرة المذهب الشافعى فنشره فى اكثر الافاق حتـى قيل : بعث الله عمر بن عبد العزيز على رأس المئة من الهجرة ،فاظهـر

===/...

فى كتابه ،الاجماع على استحالته ،قال : وانما اختلفوا فى الشرعى .[1]

فظهر من هذا التفصيل ،انه لا نزاع بين الاصوليين فى جريان القياس العقلى فى العقليات .

وانما النزاع فى جريان القياس الشرعى فى العقليات ،كما نقل الزركشى قول ابن سريج حيث قال : وانما اختلفوا فى القياس الشرعى .[2]

قال ابن عبد الشكور : القياس حجة لحكم شرعى وكل ما هو كذلك فالتعبد به واقع لان طلب العلم فرض اجماعا . اما الحجية فلافادته التصديق لذلك اثبته الحكماء والمتكلمون لاثبات بعض مطالبهم بيداته ان كان الاصل عقليا كما فى الحكمة والكلام ،فالفرع ايضا عقلى وان كان شرعيا فشرعى .[3]

---

=== السنة وامات البدعة ومن الله فى المئة الثانية بالامام الشافعى فاحيى السنة واخفى البدعة ومن بابن سريج فى المئة الثالثة فنصر السنن وخذل البدع وكان حاضر الجواب ،وله مناظرات مع محمد بن داؤد الظاهرى توفى فى سنة ٣٠٦ هـ - ٩١٨م وله تصانيف كثيرة حتى بلغت اربعمائة مصنف ،انظر : الشيرازى ،طبقات الفقهاء ،٨٩ ،والسبكى طبقات الشافعية ،٢ ،٨٧ ،والخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ،٤ ،٢٧٨ وابن كثير ،البداية والنهاية ،١١ ،١٢٩ ،الزركلى ،الاعلام ،١ ،١٨٥ .

(١) الزركشى ، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله ،البحر المحيط ( ميكروفيلم مركز البحث العلمى جامعة ام القرى رقم ٣٢٥٦ ،لوحة ٩٤ .

(٢) الزركشى ، البحر المحيط رقم ٢٥٦ ،٣ ،لوحة ٩٤ .

(٤) ابن عبد الشكور ،مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ،٢ ،٣١٢ .

فقد اتضح لنا من هذا كله ان محل النزاع ههنا هو القياس الشرعى وجريانه فى العقليات .

فذهب المثبتون الى ان هذا القياس يجرى فى العقليات كما يجرى فى الشرعيات والمنكرون له ذهبوا الى انه لا يجرى فى العقليات وانما يجرى فى الامور الشرعية فقط .

وبهذا تمت التنبيهات التى التزمنا بيانها فى بدء البحث وحان الوقت ان نبدأ بعون الله تعالى فى بيان المذاهب فى هذه المسألة وادلتها ونذكر ما نرجحه مما ترجح عندنا ادلته .

---

## ( المبحث الاول )

في بيان مذهب من قال بجريان القياس فى العقليات وادلته .

تحرير محل النزاع فى هذه المسالة وهو جريان القياس الشرعى فى العقليات ووجدنا العلماء فيه فريقين .

الفريق الاول :

هو : من يثبت هذا القياس فى العقليات وهو مذهب اكثر المتكلمين على ما قال به الامام الرازى ،[1] ومذهب ابى اسحاق الشيرازى [2] والكلوذانى [3] والبيضاوى ،[4] والفتوحى .[5]

احتج هوءلاء المثبتون بما ياتى :-

الدليل الاول :

اتفق القائلون به على ان مدار القياس على تحقق جامع بين الاصل والفرع واذا تحقق هذا الجامع يجرى القياس وهذا الجامع موجود فى العقليات فيجرى فيها القياس كما يجرى فى الشرعيات عند تحققه .

---

(١) انظر : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ٢، ٤٤٩ .

(٢) انظر : الشيرازى ، التبصرة ، ٤١٦ .

(٣) انظر: الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى رقم ٢٥٦، ٢، ١٠٣ .

(٤) انظر : البيضاوى ، منهاج الاصول مع سلم الوصول ، ٤، ٣٥، ٤٢ .

(٥) انظر : الفتوحى ، شرح الكوكب المنير ، ٢٧٤ .

وقد حصروا هذا الجامع فى اربعة اقسام • وهى العلة ،والشرط ،والحد ،والدليل

(١) فمثال الجمع بالعلة قولهم : العالمية فى الشاهد معللة بالعلم فكذا فى الغائب •

فالمقصود منه اثبات العلم لله تعالى بالقياس على الشاهد وهو المخلوق لامر جامع وهو اتصاف كل واحد من الشاهد والغائب بالعالمية •

(٢) ومثال الجمع بالشرط قولهم : العلم فى الشاهد شرطه الحياه والله سبحانه وتعالى ذو علم فيكون حيا • فمقتضى هذا القياس اثبات الحياة لله تعالى •

(٣) ومثال الجمع بالحد قولهم : حد العالم شاهدا من له العلم فكذا فى الغائب فمعناه اثبات العلم لله تعالى بالقياس على الشاهد لتحقق الجامع وهو العالمية •

(٤) ومثال الجمع بالدليل قولهم : الاتقان والتخصيص يدلان على الارادة والعلم فى الشاهد فكذا فى الغائب سبحانه وتعالى •(١)

مناقشته ...

نوقش هذا الدليل

اولا بان تمثيلهم السابق للجمع بالعلة غير صحيح بوجهين •

---

(١) انظر : الشيرازى ابا اسحاق ،اللمع مع نزهة المشتاق ،٦٣٣،٦٣٥ •
، ، : ، ، ، ،التبصرة ،٤١٦ – ٤١٨ •
، ، : الكلوذانى ،التمهيد ،القسم الثانى ،٢ ، ١٠٣ •

الوجه الاول :

ان هذا جمع بالمعلول لا بالعلة لان الغائب هو المقيس والشاهد هو المقيس عليه والعالمية اى الكون عالما جامع بين الغائب والشاهد والعلم هو الحكم المقصود اثباته للغائب بانه صفة له كالشاهد فهذا جمع بالمعلول لا بالعلة لان العالمية معلول للعلم والعلم علة له . (١)

اجيب عنه بجوابين :

الجواب الاول :

بانا لا نسلم ان هناك جمعا بالمعلول لا بالعلة بل الامر كما قلنا . لان العالم ما توجد فيه العالمية وهى علة للافتقار الى العلم .

واذا كانت عالمية الشاهد علة للافتقار الى العلم فكذا عالمية الغائب لان العالمية شاهدا وغائبا حقيقة واحدة .

فنقول ان الغائب عالم فيجب ان يكون له علم كالشاهد للعالمية التى هى علة للافتقار الى العلم واذا وجدت العالمية فى الغائب وجد فيه الافتقار الى العلم وما هو الا جمع بالعلة .(٢)

قال الاصفهانى : (٣) (...) ان العالمية ثابتة شاهدا اتفاقا وهى مفتقرة الى

---

(١) انظر : ابن السبكى ، الابهاج ، ٣ ، ٣٥ .

(٢) انظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١ ، ٢٠٦ .

(٣) الاصفهانى : محمد بن محمود بن عباد السلمانى ابو عبد الله شمس الدين من سلالة ابى دلف العجلى ولد باصفهان وتعلم بها ثم رحل الى بغداد ،

===/...

العلم اتفاقا وافتقارها الى العلم لنفس العالمية (...) ونفس العالمية حاصلة في الغائب فيلزم افتقارها الى العلم غائبا فيثبت العلم غائبا وهو المطلوب.(١)

قال الامام الرازي في الرسالة البهائية على مانقله عنه الاصفهاني ان نفس العالمية شاهدا هي علة الافتقار.(٢)

فاندفع الاشكال المذكور بعد هذا.

مناقشته :

نوقش هذا الجواب بوجهين.

الاول : ان قولكم اذا وجدت العالمية في الغائب وجد فيه الافتقار الى العلم باطل لان الله تعالى غني لا يفتقر الى غيره لا في ذاته ولا في صفاته فالجواب بهذا التعبير والتقرير باطل.(٣)

---

=== ثم الى الروم ثم الى الشام وتولى القضاء فيها ثم توجه الى مصر وولي القضاء كان اماما فقيها اصوليا متكلما اديبا شاعرا منطقيا ورعا كثير العبادة وله تصانيف كثيرة منها الكاشف عن المحصول، وشرح مختصر ابن الحاجب وشرح منهاج الاصول للبيضاوي والقواعد في اصول الفقه. توفي بسنة ٦٨٨هـ - ١٢٨٩م. انظر: السبكي : طبقات الشافعية ، ٥ ، ٤١ ، وابن العماد ، شذرات الذهب ، ٥ ، ٤٠٦ ، والسيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، الطبعة الاولى ( مصر مطبعة السعادة ، ١٣٢٦هـ) ١٠٣ .

الثانی :

انكم اثبتم العلم لله تعالی بالقياس علی الانسان بجامع وهو العالمية معنی ذلك ان العلم الثابت لله تعالی هو عين العلم الثابت للانسان من حيث الكنة والحقيقة كما يدل عليه قولكم هذا :

" العالمية شاهدا وغائبا حقيقة واحدة " مع ان الامر ليس كذلك قطعا لان علم الله تعالی غير مماثل لعلم الانسان فی الكنة والحقيقة لانه ليس كمثله شیء لا فی ذاته ولا فی صفاته ، ثم ان علم الله تعالی حضوری سواء كان متعلقا بذاته او بغير ذاته واما علم الانسان غير ذاته فحصولی فقط .

وايضا علم الله تعالی قديم وعلم الانسان حادث . فاين المماثلة بين الحضوری القديم والحصولی الحادث . فاذن لا يصح الجواب .(١)

الجواب الثانی :

عن المناقشة بان الاعتراض لا يرد الا علی المثال وهو لا يقدح لأنا نمثل بمثال آخر وهو كون الشیء يصح ان يری ، معلل بالوجود شاهدا فكذا فی الغائب والجامع هو الوجود ،وهذا الجواب جاء به ابن السبكی رحمه الله تعالی .(٢)

---

(١) انظر : الشيخ بخيت ،سلم الوصول ، ٤، ٤٣ .

(٢) انظر: ابن السبكی ،الابهاج ، ٣، ٣٥ .

تابع لهامش صفحة سابقة (١١١)

(١) انظر : الاصفهانی ، الكاشف ، ٣ ، ٣٣

(٢) " : نفس المرجع السابق ، ٣ ، ٣٣٣

(٣) انظر : الشيخ عيسی منون ، نبراس العقول ، ٢٠٦

مناقشتـــــــــــــــه ...

نوقش هذا بانه لا يصح على مذهب الاشاعرة رحمهم الله تعالى والمجيب منهـــــم لان الوجود فى الله تعالى عين الموجود ولا يمكن الاشتراك فيه بين الغائـــــب والشاهد الا ان نقول : ان الغائب متحد مع الشاهد فى الحقيقة وهو صريـــــــح البطلان .[1]

الوجه الثانى :ـ

نوقش بان التمثيل بالعلة غير صحيح ايضا .

وهذا ما ذكره محمد يحيى حيث قال :

وانما بطل قياسهم هذا لان ثبوت العالم بالعلم فى حق الله تعالى وحـــــق من سواه ( ممن يتصف بالعلم ) باللفظ لغة وهو ان العالم من قام به العلم كمـــا ان ثبوت العالمية بالعلم فيها باللفظ لغة لا بالقياس فكان دليل حكم الاصل شامـــلا للفرع .[2]

فاذن لا حاجة الى القياس .

---

(١) انظر : الشيخ العطار ،حاشيته على شرح جمع الجوامع ،٢ ،٢٤٩.
، ، ، : الشيخ عيسى منون ،نبراس العقول ،٢٠٦ ـ
(٢) ، : الشيخ محمد يحيى ،نزهة المشتاق ،٦٢٤ ـ ٦٢٥ .
، ، ، : ابن امير الحاج ،التقرير والتحبير ،٣ ،١٣١ .
، ، ، : الشيخ بخيت ،سلم الوصول ،٤ ،٤٣ .

ثانيا : قد اسلفنا ان تمثيل الجمع بالعلة غير صحيح فاذن قياس الغائب على الشاهد لا يصح ثم نوقش هذا الدليل ثانيا : بان تمثيل الجمع بالشرط لا يصح بوجهين :

الاول :-

وهو ان قولكم فى مثال الجمع بالشرط العلم فى الشاهد شرطه الحياة والله سبحانه ذو علم فيكون حيا هذا جمع بالمشروط لا بالشرط لان الغائب هو المقيس والشاهد هو المقيس عليه والاتصاف بالعلم هو الجامع واتصافهما بالحياة حكم فالاتصاف بالعلم الذى هو الجامع مشروط للحياة لا شرط . (١)

الثانى :-

وهو ما ذكره الاصفهانى حيث قال : هذا ( ان القياس الذى جمع فيه بالشرط) ضعيف جدا .

لانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط . (٢)

ثالثا : ثم نوقش هذا الدليل ثالثا .(٣)

بان قياس الغائب على الشاهد بجامع من الحد كما فى قولكم : العالم من قام به العلم فى الشاهد فكذا فى الغائب لا يصح لان حقيقة العلم الحادث تخالف حقيقة العلم القديم

---

(١) انظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ٢٠٦ - ٢٠٧ .

(٢) انظر : الاصفهانى ، الكاشف عن المحصول ، رقم ١٣ ، ٣ ، لوحة ٢٣٣ .

، ، : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ٢٠٧ .

(٣) وهو اعتراض على الجمع بالحد بين المقيس والمقيس عليه .

فحد العالم فى الشاهد من قام به العلم فلا يلزم منه ان يكون حد العالم فى الغائب من قام به العلم ولا يلزم من القضاء على احدهما القضاء على الآخر فلا يصلح الحد ان يكون جامعا بين الشاهد و الغائب .(١)

قال امام الحرمين : والجمع بالحقيقة ( اى الحد ) ليس بشىء فان العلم الحادث مخالف للعلم القديم فكيف يجتمعان فى الحقيقة مع اختلافهما ؟ (٢)

رابعـــــا :

نوقش هذا الدليل رابعا : (٣) بان القياس للغائب على الشاهد بجامع الدليل لا يصح بوجهين .

الاول :

ما ذكره امام الحرمين حيث قال : انه ان قام دليل على المطلوب فى الغائب فهو المقصود ولا اثر لذكر الشاهد وان لم يقم دليل على المطلوب فى الغائب فذكر الشاهد لامعنى له وليس فى المعقول قياس .(٤)

لان ترجيح احد المتساويين كالوجود والعدم فى الممكن على الاخر ثم جعله على وفق ما تقتضيه الحكمة والمصلحة يدل على ان المرجح الجاعل صاحب الارادة.

---

(١) انظر : الابيارى : على بن اسماعيل ابو الحسن الصنهاجى ،التحقيق والبيان فى شرح البرهان ،( ميكروفيلم بمركز البحث العلمى ،رقم ١٥٩ ) ١ ،٤٠ .
، ، : الشيخ بخيت ،سلم الوصول ،٤ ،٤٣ .

(٢) إمام الحرمين ،البرهان ،١ ،١٣٠ .

(٣) هذا اعتراض على الجمع بالدليل بين المقيس والمقيس عليه .

(٤) نفس المرجع السابق ،١ ،١٣٠ .
، انظر : الأصفهانى : الكاشف عن المحصول ،رقم ١٣ ،٣ ،٣٣٣ .

والاختيار ثم له علم محيط بكل ما صنعه وجعله بحيث لا يخفى عليه شئ من المصنوع . فهذا الدليل كما يدل على ارادة الشاهد واختياره وعلمه بالمصنوع فى الشاهد كذلك يدل على الارادة والاختيار والعلم المحيط بالمصنوع فى الغائب ابتداء فلا حاجة الى القياس .[1]

الثانى :-

وهو ما قاله الاصفهانى اما ضعف الجمع بالدليل فانه لا يصح فان جعل الاحداث دليل المحدث شاهدا اصلا والاحداث غائبا فرعا ليس اولى من العكس .[2]

فمن هذا كله يتضح لنا ان الدليل الاول لهذه الطائفة لا يدل على مدعاها من صحة جريان القياس فى العقليات .

الدليل الثانى :-

وهو ما استدل به على حجية القياس فى العقليات : ان الادلة المثبتة لحجية القياس تعم ولا تفرق بين جريانه فى الشرعيات والعقليات وهذا الامر مسلم عندكم ايضا فلا يصح تخصيصها ببعض دون بعض فيكون القياس حجة فى الجميع ويجرى فى العقليات كما يجرى فى الشرعيات لعموم الادلة .[3]

---

(١) انظر : الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٤٣ - ٤٤ .
(٢) انظر : الاصفهانى ، الكاشف عن المحصول ، رقم ١٣ ، ٣ ، ٣٣٣ .
(٣) انظر : ابو النور زهير ، أصول الفقه ، ٤ ، ٥٢ .

مناقشته

نوقش هذا الدليل : بان عموم الادلة لا يدل على ان القياس يجري في كل الامور مهما كانت ؛بل المراد بها انها تدل على جريانه في الامور اذا لم يكن هناك مانع منه وتوجد الشرائط له .

كما انكم تعترفون انه لا يجري في اصول العبادات والا يلزم التسلسل او الدور ، كذلك نحن نعتقد بانه لا يجري في العقليات لان المقصود من القياس الشرعي اثبات الاحكام الشرعية .

والعقليات ليست منها فلا يجري فيها .[١]

الدليل الثالث :-

وهذا ما ذكره البدخشي ،حيث قال : انا اذا علمنا قطعا ان الحكم في الاصل معلل بكذا خارجا او ذهنا ثم وجدنا هذا الوصف في الفرع علمنا بثبوت الحكم فيه اذ لو لم يكن كذلك فاما ان يكون تعين الاصل معتبرا في ثبوت الحكم او تعين الفرع مانعا أو لا يكون هذا ولا ذاك فعلى الاول والثاني يخرج الوصف المشترك عن كونه علة وهو خلاف ما علم وعلى الثالث يلزم الترجيح من غير مرجح .[٢] فحصل ان القياس يجري في العقليات وحجة فيها .

مناقشته ...

نوقش هذا بان ذلك انما يتم لو علم قطعا ان الوصف من حيث هو ،علة تامة

---

(١) انظر : الكنكوهي : محمد فيض الحسن ،عمدة الحواشي على اصول الشاشي ( بيروت : دار الكتاب العربي ،١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) ٣١٥ .

(٢) انظر:البدخشي:محمدبن الحسن ،مناهج العقول مع شرح الاسنوي ،٣ ،٣٢ .

لثبوت الحكم حيث ما وجد وهو غير مسلم فيما نحن فيه لان الوصف المشترك ليس بعلة تامة بل هو امارة فقط فلا يلزم المحذور المذكور عند تخلفه عن المدلول .(١)

الدليل الرابع :-

وهو ما ذكره البدخشي ايضا حيث قال : ان القياس قد يكون يقينيا فيجوز ان يستدل به في العقليات .(٢)

مناقشته ...

نوقش هذا بان المعتبر في الامور العقلية العلم واليقين والقياس الشرعي اذا جمع فيه بالعلة اوالدليل او نحوهما لا يفيد الا الظن كماسنذكره بعد قليل ان شاء الله تعالى فلا يجري في العقليات .(٣)

وبهذا ضعف هذا الدليل عن إثبات مدعى اصحاب هذا المذهب .

---

(١) انظر : نفس المرجع السابق .

(٢) " : نفس المرجع السابق .

(٣) " : الاصفهاني ، الكاشف عن المحصول ،رقم ١٣ ، ٣٠ ، ٢٠١ .

## (المبحث الثانــــــــــى )

### فى بيان مذهب من قال بعدم جريان القياسفى العقليات وادلته .

ذهب جمهور الاصوليين الى ان القياس لا يجرى فى العقليات ومنهم :

امام الحرمين والامام الغزالى والامام الرازى والآمدى وابن الحاجب واكثـــــر

الاحناف وابن قدامه رحمهم الله تعالى .[(١)]

استدلواعلى مذهبهم بما يأتـــــــــــــى :-

**الدليل الاول :-**

ان العلة هى اهم اركان القياس لولاها لما يكون القياس ولا يمكن اثبات

العلة فى العقليات لانه اذا قيل مثلا ،هذا الشىء حلو فيكون حارا قياســـا

على العسل لا يقبل هذا القول لان علية الحلاوة للحرارة لا تثبت الا بالاستقراء

لكل ما هو حلو فنجده حارا وحينما لا تثبت علية الحلاوة للحرارة فيـــــــــه

---

(١) انظر : امام الحرمين ،البرهان ،٢ ،٦٩٤ .
، : الامام الغزالى ، المستصفى ،٢ ،٣٣١ .
، : الامام الغزالى ،شفاء الغليل ،تحقيق : الدكتور حمد الكبيســـى
( بغداد : مطبعة الارشاد ،١٣٩٠هـ - ١٩٧١م) ٦٠٠ - ٦٠٢
، : الامام الرازى ،المحصول ،القسم الثانى ،٢ ،٤٥٠ - ٤٥٦ .
، : الآمدى ،الاحكام ،٤ ، ١٩٤ .
، : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ،٢ ،٢٠٩ .
، : ابن الهمام ،التحرير مع التيسير ،٣ ،٢٨٥ .
، :ابن نجيم ،فتح الغفار ،٣ ،١٦ .

===/...

الا بالاستقراء فيكون ذلك الاستقراء هو الدليل على الحرارة فى الحلو دون القياس فلا يصح اثباته بالقياس لانه لا فائدة فيه .(١)

مناقشته ...

نوقش هذا بانا لا نسلم انه لايمكن اثبات العلة والمناط فى العقليات الا بالاستقراء بل يمكن اثباتها فى العقليات بدون الاستقراء كما انكم تثبتوها فى الشرعيات فما هو جوابكم فهو جوابنا .

اجـــاب عنها :

امير بارشاه بان قال : لو ثبتت عليتها بدليل آخر صح ايضا قولنا" فثبت به لا بالقياس من غير تفاوت لان مدلول ذلك الدليل علية الحلاوة بالنسبة الى الحرارة مع قطع النظر عن محلها المخصوص كالعسل ، بخلاف العلل الشرعية فان النص او الاستنباط يفيد عليتها ابتداء بالنسبة الى الحكم المضاف الى المحل الخاص وهو الاصل ثم يجرد الحكم عن خصوصية المحل فيجعل المعلول نفس الحكم ويقطع النظر عن خصوصية المحل .(٢)

---

=== انظر : الفنارى ،فصول البدائع ٢، ٢٨٦ .

، ، : ابن قدامة ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢، ٣١٢ .

(١) انظر / ابن الهمام، التحرير مع التيسير ٣، ٢٨٦ .

(٢) امير بارشاه ،تيسير التحرير ٣، ٢٨٦ .

الدليل الثانـــــــى : -

ان المطلوب فى العقليات اليقين لا الظن والقياس فيها لا يفيد الا الظن فلا يجــــــــرى فيها .

استدل به الامام الرازى [١] وتبعه الشيخ عيسى منون حيث قال :

اما انه لا يفيد اليقين فلان اقوى انواعه ما كان الجمع فيه بالعلــــة وهو لا يفيد اليقين لان ذلك يتوقف على القطع بان الحكم ثبت فى الاصل لعلــــة كذا وعلى القطع بان تلك العلة موجودة فى الفرع والقطع بهاتين المقدمتيــن امر صعب لان العلة الحاصلة فى الفرع مثل العلة الحاصلة فى الاصل والمثلان لابـــــد ان يتغايرا بالتعيين والهوية والا كان هذا عين ذاك وذاك عين هذا فيكونان امرا واحدا لا مثلين .

وقد فرض انهما مثلان واذا حصل التغاير بالتعيين او الهوية فيحتمــــل ان يكون ذلك التعيين فى احد الجانبين جزء علة او شرطها وفى الجانب الاخـــر مانعــــــــا . (٢)

فلا يحصل القطع مع هذين الاحتمالين فاذن القياس فى العقليات لا يفيـــد اليقين فلا يجرى فيها وهو المطلوب . (٣)

---

(١) انظر : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٥٢ .

(٢) الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ٢٠٨ .

(٣) انظر : الاصفهانى ، الكاشف عن المحصول ، رقم ١٣ ، ٢ ، لوحة ٣٢٣ .

مناقشتـــــــــه ...

نوقش هذا الدليل بوجهين :

الاول :

ذكره القرافى حيث قال : قلنا قد يقطع الناظر بعدم إعتبار خصوصيات المحال عادة وشرعا وعقلا اما عادة فلانا نعلم ان زيدا انما احترقـــــت خشبته بهذه النار لكونها نارا وان خصوصها وخصوص الخشبة لا مدخل له فـــى الاحـــــــــراق .

اما شرعا فلا نا نقطع ان هذا الزانى انما رجم لما صدر منه من مفهوم الزنا المشترك بينه وبين غيره من الزناة وان خصوص زناه غير معتبـــــــر واما عقلا فلانا نقطع ان المحل انما يصير اسود/وابيض او عالما لقيام اصـــول هذه المعانى به دون شخصياتها .

وهذا امر ضرورى عند العقل فتحصيل اليقين ليس عسيرا بل كثير جدا .

نعم بعض المواطن لا يحصل فيها اليقين وذلك لا يقدح فى حصول اليقيـــن فى البعض الآخـــــــــر .(١)

اجيب عنـــــــه :

بان معناه ان المحل لا دخل له فى العلية مع ان الامر ليس كذلـــك فى العلل الشرعية لان النص والاجماع او الاستنباط منهما تفيد عليتهـــــما ابتداء بالنسبة الى الحكم المضاف الى المحل الخاص وهو الاصل ثم يجرد الحكم

---

(١) انظر: شهاب الدين القرافى ، نفائس الاصول شرح المحصول رقم ٢٠٢٣ ، لوحة ١٢٢ .

===/...

عن خصوصية المحل ،فيجعل المعلول نفس الحكم ويقطع النظر عن خصوصية المحل [١]

الثانى :-

نوقش الدليل الثانى بوجه ثان باننا لو سلمنا بان القياس لا يفيد الا الظن فمع هذا لا نسلم ان المطالب العقلية كلها قطعية بل بعض منهـا ظنية كالاقناعيات منها ويكتفى فيها بما يفيد غلبة الظن والقياس يحتاج اليه فيهـا . [٢]

اجيب عنه :-

بان الاقناعيات [٣] لا حاجة فيها الى القياس بل يكفى فيها ادنى تنبيه فلا تكون هذه الاقناعيات مناقضة لما ادعيناه .

الدليل الثالث :-

وهو ما ذكره ابن السبكى رحمه الله حيث قال :

" ان الجمع بالعلة اقوى من الاخرين وهو باطل ، لانه مبنى على القول بالحال فان القائل به يقول : كل صفة قامت بمحل فانها توجب له حالا ، والحال صفة لموجود ،لا توصف بوجود ولا عدم ، فيجعلون الصفة القائمة بالمحل علة للحال

---

=== انظر : شهاب الدين القرافى ،شرح تنقيح الفصول ،٤١٢ .

، ، : الشيخ عيسى منون ،نبراس العقول ،٢٠٩ .

(١) انظر : امير بارشاه ،تيسير التحرير ،٣ ،٢٨٦ .

(٢) انظر : البدخشى ،مناهج العقول مع نهاية السئول ،٣ ،٣٢ .

(٣) قال الغزالى اما الخيالى الاقناعى هو الذى يخيل فى الابتداء مناسبته فيقطع عن الطرد الذى ينبو عن المخيل . انظر : شفاء الغليل ،١٧٢.

والقول بالحال باطل عند جماهير اصحابنا والمعتزلة .[١]

الدليل الرابـــــع :-

ان المطلوب من القياس الشرعى اثبات الاحكام الشرعية والعقليات خارجة عن المطلوب فلا يجرى فيها لان القياس حجة شرعية فيتعرف به الحكم الشرعى دون الحكم اللغوى او العقلى لان الشئ انما يعرف بما هو من بابه الا ترى ان الدلائل النحوية لا يعرف بها احكام الشرع ،فكذا بالقياس الشرعى لا يعرف به الا ما كان حكما شرعيا ، هذا ماقاله الكنكوهى .[٢]

---

(١) السبكى ،الابهاج ،٣ ،٣٦ .

(٢) الكنكوهى فيض الحسن ،عمدة الحواشى ،٣١٥ .

## ( الاختيـــــــار )

اتضح لنا مما سبق انمذهبالفريق الثاني وهو ان القياس لا يجري فـــــى العقليات اولى بالاعتبار والاختيار من مذهب الفريق الاول الذى ذهب الــــى جريانه في العقليات .

ونحن نميل الى مـــذهب الفريق الثاني لما يلي :-

الاول : انادلة مذهب الفريق الاول ضعيفة لعدم انتهاضهـــــا امام المناقشة اما ادلة المذهب الثاني فقوية لثبوتهـا وقـوتها امام المناقشة وعدم انتقاضها مع ان البعض منها سالمة عن المناقشة ويكفي فـــــى اثبات الدعوى دليل واحد يسلم من الاعتراض ،فتثبت به الدعوى التي اخترنـــاها وهي عدم جواز جريان القياس الشرعي في العقليات .

الثاني : اناسماءالله تعالى توقيفية وفي قياس الغائبعلىالشاهدكما هـــــو في جريان القياس فيالعقليات اطلاق الغائب على الله تعالى وهـــــو لا يجوز لانه اثبات صفة له ليس عليها دليل سمعي .

الثالث : ان قياس الغائب على الشاهد قياس مع الفارق ،لانه قياس للواجـب على الممكن وهو لا يصح لان الواجب تختلف ذاته وصفاته من حيـــــث الحقيقة عن الممكن في ذاته وصفاته . فلا يجوز ان يقاسالواجـــب بالممكن بالقياس التمثيلـــــــــــــى .

الرابع : ان الجمع بالعلة اقوى من الوجوه الاخرى وهو باطل لانه مبنى على القول بالحال والقول بالحال فى البارى تعالى باطل .

الخامس : ان الجمع بالعلة مع انه اقوى من الوجوه الاخرى باطل لانه لا يفيد الا الظن والمطلوب فى العقليات اليقين لا الظن .

فثبت من هذا كله :

ان القياس لا يجرى فى العقليات .

## ( المبحـــــث الثالث )

في بيان اثر الخلاف في جريان القياس في العقليات .

قد اسلفنا بيان الخلاف في جريان القياس الشرعي في العقليات واخترنا مـا كان راجحا بالدلائل وهو عدم جريان القياس في العقليات ، فحان الوقـت ان نذكر الاثر المرتب على هذا الخلاف .

يناسب لنا قبل ان نبدأ ببيان هذا ان نذكر بعض المقدمات التمهيدية .

### المقدمة الاولى :-

ان النفي على قسمين : النفي الاصلي والنفي الطارى .

والنفي الاصلي كما قال ابن السبكي : هو نفي ما نفاه العقل ولم يثبته الشرع (١)

وقال الغزالي وابن قدامه : هو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع .(٢)

وقال العلامة الشربيني : هو الذي عرف نفيه بالبقاء على العدم الاصلي لا بتصريح الشـــارع .(٣)

قال عبد الله العلوي : هو انتفاء الاحكام السمعية في حقنا قبل بعثـة الرسل . (٤)

---

(١) ابن السبكي : جمع الجوامع بحاشية البناني ٢، ٣٤٨ .

(٢) الغزالي ،المستصفى مع فواتح الرحموت ،٢ ،٣٢٢ .

، انظر: ابن قدامة ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر ،٢ ،٣٤٤ .

(٣) عبد الرحمن الشربيني : تقريره على حاشية البناني ،٢ ،٣٤٨ .

(٤) عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي ،نشر البنود على مراقي السعود ، (المغرب : مطبعة فضالة المحمدية ) ٢ ،٢٥٩ .

والمراد به ان العقل لا يثبت حكما قبل ورود الشرع بان يحكم على شيء بانه حلال لحسنه او حرام لقبحه كما هو مذهب المعتزلة ولكنه يدرك براءة ذمة الانسان من التكاليف الشرعية والحقوق المالية قبل ورود الشرع وينفي الاحكام السمعية في حق الانسان قبل بعثة الرسل وكذلك بعد بعثة الرسل فيما لم يرد بحكمه دليل من الشارع لا صراحة ولا ضمنا فاذا جاء الرسول صلى الله عليه وسلم وكلفنا بالاحكام الشرعية بقي ما عداها على ما كان قبل ورود الشرع وهو النفي الاصلي وتطلق عليه البراءة الاصلية والعدم الاصلي كما تطلق عليه الاباحة العقلية لان العقل يدل على براءة الذمة حتى يقوم الدليل .

ويسمى هذا النفي اصليا لانه ثابت قبل شغل ذمة الانسان بالتكاليف الشرعية قال ابن بدران الدومي : الاصلي هو ما لم يتقدمه ثبوت .(١)

وذلك كانتفاء صلاة سادسة .

والنفي الطاري : هو الذي يكون بعد شغل ذمة الانسان بالتكاليف الشرعية كعدم الاتيان بالمحرم او كالعدم الطاري على الوجود مثل براءة ذمة الانسان من الدين بعد ثبوته عليه .

---

(١) ابن بدران الدومي عبدالقادر بن مصطفى ،نزهة الخاطر العاطر ( بيروت دار الكتب العلمية ) ٢ ،٣٤٤ .

ويطلق عليه العدم الحادث والنفى الشرعى (١)

قال ابن السبكى فى شرح مختصر ابن الحاجب على ما نقله عنه الشيخ بخيت : واما النفى فما كان منه شرعيا كقوله عليه الصلاة والسلام :" ليس فيما دون خمسة او سق صدقة " (٢)

فليس له ( اى للعقل ) فيه ايضا مدخل كالوجودى وما كان منه عقليا وهو الذى عرف بالبقاء على العدم الاصلى لا بتصريح الشارع كنفى وجوب الصلاة السادسة وصوم شوال فالعقل يدل عليه بطريق الاستصحاب الى ان يرد السمع الناقل عنه . (٣)

المقدمة الثانية :-

وهى ان النفى الاصلى ليس بشرعى كما ظهر مما سبق بل هو عقلى يعنى ان الاصل عدم وجود تلك الاحكام السمعية وانتفاءها حتى يقوم الدليل

---

(١) انظر : ابن نجيم ،فتح الغفار، ٣، ١٦٠

(٢) رواه الشيخان وابو داوءد والنسائى وابن ماجة والامام مالك والامام احمد انظر : صحيح البخارى ( تركيا :دار الدعوة ) كتاب الزكاة (٢٤) باب ليس فيما دون خمسة او سق صدقه (٥٦) ، ٢ ، ١٣٣ .

، انظر : ابا الحسين القشيرى ،صحيح مسلم ( تركيا : دار الدعوة ) ، كتاب الزكاة (١٢) رقم (١) (٣) (٤) ١ ، ٦٧٣ - ٦٧٤ .

(٣) الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٣٦٣ .

عليها وهذا يكون عن طريق العقل سواء كان قبل الشرع او بعده ، فالعقل لا يثبت حكما بل انه ينفي وجود الاحكام الشرعية في حقنا قبل الشرع ويدل على براءة الذمة قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم .

قال الشيخ بخيت : فنفي العقل له ( اى لوجوب الصلاة السادسة ) مأخوذ من بقائه على عدمه الاصلي لا ان يقضي فيه بالنفي لقبح فيه .(١)

قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى : اعلم ان الاحكام السمعية لا تدرك بالعقل لكن دل العقل على براءة الذمة عن الواجبات وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل عليهم السلام وتأييدهم بالمعجزات وانتفاء الاحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع .(٢)

المقدمة الثالثة :-

وهى ان القياس باعتبار الجامع على قسمين : قياس العلة وقياس الدلالة

اما قياس العلة : فهو ما جمع فيه بين الاصل والفرع بنفس العلة .(٣)

قال ابن الهمام : هو ما صرح فيه بها ( اى بالعلة ) (٤)

---

(١) نفس المرجع السابق : اما نفي العقل له لقبح فيه فهذا على راى المعتزلة وهو مبنى على نظرية التحسين والتقبيح وهذه النظرية باطلة عند اهل السنة .

(٢) الامام الغزالي ، المستصفى ١، ٢١٧ - ٢١٨ .

(٣) انظر: ابا النور زهير ، اصول الفقه ٤، ٢٦١ .

(٤) ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ٤، ٧٧ .

مثل قياس النبيذ على الخمر بجامع الاسكار ،وقياس الامة على العبد بجامع الرق .[1]

واما قياس الدلالة فعرفه الامام الغزالي حيث يقول: هو ان يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله .[2]

وعرفه الامام الرازي بقوله هو ان يستدل بعدم اثار الشيء وعدم خواصه على عدمه " .[3]

وقال ابن الهمام : هو ان يجمع فيه بين الاصل والفرع بملازمها ( اى بملازم العلة )[4]

قال الصفى الهندى [5] قياس الدلالة : هو ان يستدل بانتفاء آثار الشيء وانتفاء خواصه على عدمه ويدخل تحته الاستدلال بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله لان من جمل خواص الشيء انه مهما ثبت

---

(١) انظر : الآمدى، الاحكام ٣، ٤٠،

(٢) الامام الغزالى ،المستصفى ،٢، ٣٣٢ .

(٣) الامام الرازى ،المحصول القسم الثانى ،٢، ٤٦٧ .

(٤) ابن الهمام التحرير مع التيسير ،٤، ٧٧ .

(٥) الصفى الهندى ،صفى الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد ،ابو عبد الله الارموى ،فقيه اصولى ولد بالهند ورحل الى اليمن والحجاز ومصر ودمشق واستقر فيها للتدريس والفتوى وكان قوى الحجة وله تصانيف كثيرة ومنها " نهاية الوصول فى دراية الاصول"، فى اصول الفقه توفى بدمشق سنة ٧١٥هـ - ١٣١٥م .

انظر: السبكى ،طبقات الشافعية ٥ ،٢٤٠،وابن العماد ،شذرات الذهب ٦ ،٣٧ ،والزركلى ،الاعلام ٦، ٢٠٠ .

لشيء ثبت لمثله .(١)

مثل قياس النبيذ على الخمر بواسطة الرائحة المشتدة .

## " الاثـــــــــار المترتبة على هذا الاختلاف "

قد آن لنا ان نذكر الاثر المرتب على هذا الخلاف الواقع في جريان القياس الشرعي في العقليات .

فقد ذهب الفريق الاول الى جريانه في العقليات وذهب الفريق الثانـــــي الى انه لا يجرى الا في الاحكام الشرعية وما ليس بحكم شرعي فلا يجرى فيـــــه القياس الشرعي .

وهذا الخلاف في الاصول لا يترتب عليه خلاف في الفروع وانما الخلاف المترتب عليه يكون في العقائد : هل يجوز ان يقاس الغائب على الشاهد بجامـــــــع من الجوامع الاربع أم لا ؟؟

قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى : (...) لا يعرف كون المكره قاتلا والشاهد قاتلا والشريك قاتلا بالقياس ،بل يتعرف حد القتل بالبحث العقلي وكذلك غاصـــب الماشية هل هو غاصب للنتاج ؟؟، والمستولي على العقار هل هو غاصب للغلة ؟.

فهذه مباحث عقلية تعرف بصناعة الجدل ،نعم يجوز ان يقال : الحق الشرع

---

(١) الصفي الهندي ،نهاية الوصول في دراية الاصول ،رقم ٣٤٦ ،٢،لوحة ١٥٧ .

الشريك بالمنفرد بالقتل حكما فنقيس عليه الشريك في القطع والحق المكره بالقاتل فنقيس عليه الشاهد اذا رجع وذلك الحاق من ليس قاتلا بالقاتل في الحكم .(١)

فظهر من هذا ان الخلاف في هذه المسألة لا يترتب عليه اثر في الفروع انما المترتب عليه خلاف في العقليات ـ وهو هل يجري القياس في النفي الاصلي ام لا ؟؟

يعني هل يجوز ان يقاس على النفي الاصلي،النفي الاصلي الآخر او النفي الطارىء ام لا ؟

وهذا النفي الاصلي من العقليات (٢) ونازع العلماء في جريان القياس فيه .

واستدل كل فريق بادلة غير الادلة التي ذكرناها في المبحثين السابقين على هذا .

ثم يترتب على هذا الخلاف،اثر في الفقه الاسلامي فعلى هذا يكون الكلام هنا في مطلبين :

المطلب الاول في بيان الخلاف في جريان القياس في النفي الاصلي.

والمطلب الثاني في بيان اثر هذا الخلاف في الفروع الفقهية .

---

(١) الامام الغزالي ،المستصفى ٢، ٣٣١ .

(٢) كما قال ابن نجيم : وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي فاذا لم يكن المقتضى ثابتا في الاصل كان نفيا اصليا لا يقاس عليه النفي الطاري ء وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبلا جامع .

===/ ...

المطلب الاول :

" فى بيان جريان القياس فى النفى الاصلى "

للعلماء فيه مذهبـــان ...

المذهب الاول :

ذهب بعض من يقول ان القياس يجرى فى العقليات الى ان القياس يجـــرى فى النفى الاصلى سواء كان قياس العلة او قياس الدلالة ومنهم الطوفى .(١)

هو ما استدل عليه القرافى بقوله : وحجة الجواز انه يمكن ان يقـــال انما لم يجب الفعل الفلانى لان فيه مفسدة خالصة او راجحة وهذا الفعل مشتمــل

---

=== (...) وتوضيحة ان النفى الاصلى : اى العدم الاصلى ليس بحكم شرعى ولـــذا لا يحتاج الى دليل خاص .

والنفى الطارئ حكم شرعى لاحتياجه الى دليل شرعى فلا يصح ان يقاس الشرعى على ما ليس بشرعى .

(...) ولا يخفى انهم ذكروا فائدة الاختلاف فى قياس النفى ولم يعتبـــروا فى فائدته الفروع الفقهية لما انها من مسائل الفقه وليست من الاصول لان مسائله قواعد كلية لا مسائل جزئية ولا شك ان قياس النفى على النفى من القواعد انظر : فتح الغفار ، ٣ ، ١٦ . كذا قال : ابن الهمام وتبعه امير بارشاه انظر : التحرير مع التيسير ، ٣ ، ٢٨٦ – ٢٨٧ .

وكذا قال : العلامة التفتازانى ، انظر : التلويح على التوضيح ، ٢ ، ٥٨ .

(١) الطوفى سليمان بن عبد الكريم ، نجم الدين الصرصرى الحنبلى مشارك فـــى ===/...

على مفسدة خالصة او راجحة فوجب ان لا يجب .(١)

مناقشـــــــــــــــه ...

نوقش هذا الدليل بان درأ المفاسد وجلب المنافع من الحكم والمصالح والحكـــم والمصالح لا تكون عللا للاحكام لكونها من الامور الباطنية التى لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا امتيار لكل واحدة من مراتبها التى لا نهاية لها عـــــــن الرتبة الاخرى وهى خفية وكل ما هو خفى فى نفسه فكيف يعرف به غيره علـــــى ما هو مذهب الجمهور .(٢)

---

=== انواع من العلوم ولد بقرية طوف فى العراق ورحل الى الشام ومصر وجاور الحرمين الشريفين وتوفى فى بلد الخليل بفلسطين سنة ٧١٦هـ - ١٣١٦م وله تصانيف كثيرة منها : معراج الوصول فى الاصول ومختصر الروضة وشرح الروضة والاشارات الالهية والمباحث الاصولية والمصلحة :

انظر : ابن العماد ،شذرات الذهب ، ٦ ، ٣٩ ، والزركلى ، الاعلام ، ٣ ، ١٢٧-١٢٨.

(١) انظر : القرافى ،شرح تنقيح الفصول ، ٤٠٤ .

، ، : الطوفى : نجم الدين سليمان بن عبد الكريم ،شرح الطوفى علـــى الاصول ( مصور مكبر بالمكتبة المركزية بجامعة ام القرى ، رقـــم ١٩٣٣) ٢ ،لوحة ١٥٠ .

(٢) ، : الاسنوى ،نهاية السول مع سلم الوصول ، ٤ ، ٢٦٠ - ٢٦٤ .

، ، : الشيخ بخيت ،سلم الوصول ، ٤ ، ٢٦٠ - ٢٦٤ .

المذهب الثانى :

الفريق الثانى يفرق بين قياس العلة وقياس الدلالة فى هذه المسألة اما قياس الدلالة فيأتى الكلام فيه بعد هذا ان شاء الله تعالى .

اما قياس العلة فقال الفريق الثانى بانه لا يجرى فى النفى الاصلى [1] فلا يجوز ان يقاس هو على غيره من النفى الاصلى الاخر او غيره من الاحكام ولا يجوز ايضا ان يقاس عليه غيره سواء كان نفيا اصليا آخر او نفيا طارئا .

(١) اما قياس النفى الاصلى على غيره فانه لا يصح لما يأتى :-

الاول :-

هذا ما ذكره القرافى فى قوله ان العلة انما تكون فى المعانى الموجودة والعدم نفى محض فلا يتصور فيه العلل . [2]

مناقشته ...

ناقشه القرافى نفسه بعد ذلك حيث قال ان العدم قد يعلل بدرأ المفسدة كما تقول : انما لم يبح الله تعالى الزنا ونحوه لما فيه من المفاسد . [3]

اجيب عنه بان درأ المفاسد وجلب المنافع من المصالح والحكم والمصالح والحكم لا تصلح ان تكون عللا للاحكام الشرعية بل هى امور طارئة على الاحكام الشرعية

---

(١) انظر : الامام الغزالى ،شفاء الغليل ،٦١٩- ٦٢٣ ،والامام الرازى ،المحصول القسم الثانى ،٢ ،٤٦٧ - ٤٦٨ .

(٢) القرافى ،شرح تنقيح الفصول ،٤١٤ .

(٣) نفس المرجع السابق .

الثابتة بالعلل .

ثم انها امور غير ظاهرة ولا يتمايز بعض مراتبها عن بعض فلا يمكن التعليل بهـا .

الثاني :

ان النفي الاصلي لا يحتاج الى الاثبات بل هو ثابت قبل الاثبات بالاستصحاب وما هو ثابت اولا فاثباته بدليل آخر تحصيل للحاصل .(١)

مناقشته ...

نوقش هذا بانا نسلم بانه ثابت باستصحاب العقل ولكنا نثبته بدليل آخر وهو القياس وهذا من قبيل ضم دليل الى دليل آخر ولا مانع منه .

اجيب عنه : بان الكلام في النفي الاصلي هو العدم المحض والعدم المحض لا يعلل بالعلل لانه لا يحتاج اليها انما المحتاج اليها هو الموجود والقياس مبناه على العلة فلا يجري في هذا النوع .

الثالث : ذكره القرافي حيث قال : ان العدم الاصلي مستمر بذاته وما هو ثابت مستمر بذاته يستحيل اثباته بالغير فلا يمكن اثباته بالقياس .(٢)

لان الذي ثبت بنفسه لا يحتاج في الثبوت الى الغير والا لايكون ثابتا بنفسه وهو خلف.

---

(١) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ٤١٤ .

(٢) نفس المرجع السابق .

الرابع :

ذكره الامام الرازى حيث قال : واما تعذر قياس العلة ( فى النفى الاصلى ) فلان الانتفاء الاصلى حاصل قبل الشرع فلا يجوز تعليله بوصف يوجد بعد ذلك .(١)

لان العلة لابد ان تتقدم على معلولها وذلك الوصف الذى اعتبره الشارع علة ،حادث والحادث لا يكون علة للمتقدم فلا يعلل به النفى الاصلى ثم اذا لم تكن علة لا يتحقق فيه القياس .

مناقشة الدليل الثالث والرابع :-

نوقش هذان الدليلان بانهما يتمان اذا اردنا بالعلة الوصف الموجب او الباعث على الحكم بجعل الشارع لكنا لا نقصد بالعلة الا الوصف المعرف للحكم والعلة بهذا المعنى يجوز ان تكون معرفة للامر الثابت بذاته ويجوز ايضا ان تتأخر عن الامر الذى هو علة له لان المتقدم يجوز ان يعرف بالمتأخر كالبارى تعالى الثابت بذاته يعرف بالعالم الحادث المتأخر عنه .(٢)

اجيب عنه بوجهين :-

الاول :

ان هذا الاعتراض مبناه على ان العلة بمعنى المعرف وكون العلة بمعنى المعرف مردود عند الجمهور وما هو الا قول الامام الرازى ومن تبعة كالبيضاوى والسبكى وابن السبكى .

---

(١) الامام الرازى المحصول القسم الثانى ،٢ ، ٤٦٧ .

(٢) انظر: الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ٢، ٤٦٨ .

، ، الصفى الهندى ،نهاية الوصول فى دراية الاصول رقم ٢٤٦، ٢ ،لوحة ١٥٨ .

اما الجمهور فهم يقولون بان العلة هى الوصف المؤثر فى الحكم بجعل الشارع[1] او هى الوصف المناسب الباعث على الحكم[2] وما ذهب اليه الجمهور هو المختار فى هذه المسألة لانه مبنى على ان الله تعالى علل احكامه برعاية المصالح تفضلا على عباده .

قال الشيخ بخيت بعد نقاش طويل فى هذه المسألة : بل الكل متفقون على ان الشارع اناط احكامه بعلل هى حكم ومصالح مقصودة له سبحانه من شرع الحكم يقينا او ظنا (...) [3]

الثانى :

لو سلمنا ان العلة بمعنى المعرف لكنه لا يصح ان تكون متأخرة عن المعلول لان تعريف المعرف باطل .

قال الاسنوى : واعلم ان هذا الذى ذكره الامام والمصنف من جواز تعليل حكم الاصل بعلة متأخرة الوجود عنه خالف فيه الآمدى وقال : الصحيح انه لا يجوز وان جعلنا العلة بمعنى المعرف لان تعريف المعرف باطل .[4]

---

(١) هذا هو رأى الكرخى والبزروى ، والامام الغزالى وغيرهم من العلماء . انظر : الرسالة فى الاصول للامام الكرخى ، ٦٥ ، واصول البزروى مع كشف الاسرار ، ٤ ، ١٧١ وشفاء الغليل ، ٢١ ، و ٥١٥ — ٥١٧ .

(٢) وهو رأى الآمدى وابن الحاجب وغيرهما ، انظر الاحكام ، ٣ ، ٢٠٢ ومختصر المنتهى مع شرح العضد ، ٢ ، ٢١٣ .      (٣) الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٥٨ .

(٤) الاسنوى ، نهاية السول مع حاشية سلم الوصول ، ٤ ، ٢٧٥ — ٢٧٦ .

، انظر : الآمدى ، الاحكام ، ٣ ، ٢٤١ .

نوقش هذا الدليل الرابع بوجه آخر :-

وهو ان علة النفى الاصلى هى عدم علة الوجود المطلق وعدم علة الوجود المطلق ازلى كما ان النفى الاصلى ازلى فجاز ان يعلل به النفى الاصلى اذا الازلى لا يمنع تعليله بالازلى الموجب .(١)

اجيب عنه : بان الكلام ها هنا فى العلل الشرعية وهى التى نصبها الشارع على الاحكام الشرعية وهى لا تكون الا بعد ورود الشرع وما هو بعد ورود الشرع يكون حادثا اما العدم الازلى فهو قديم والقديم لا يكون حادثا فاذن لا يكون علة من العلل الشرعية .(٢)

٢ - اما القياس على النفى الاصلى بان يكون مقيسا عليه ويقاس عليه النفى الاصلى الآخر او النفى الطارئ فلا يجوز لما يلى :-

الاول :- ان العلل لا تكون الا فى الامور الموجودة لان الوجود يحتاج الى العلة اما النفى الاصلى فهو عدم محض فلا يتصور فيه العلل فاذن لا يصح القياس عليه . (٣)

الثانى :- ان النفى الاصلى حكم عقلى ليس بشرعى (٤) على ما ذكرنا معناه سابقا

---

(١) انظر : الصفى الهندى ، نهاية الوصول ، رقم ٢٤٦، ٢ لوحة ١٥٧ - ١٥٨.
، ، : امير بادشاه ، تيسير التحرير ، ٣، ٢٨٧ .
(٢) انظر : نفس المرجع السابق .
(٣) انظر : القرافى ، شرح تنقيح الفصول ، ٤١٤ .
(٤) قال امير بادشاه : " والعدم الاصلى ليس بحكم شرعى لانه لا يصلح لان يكون مطلوبا من العبد لاستحالة طلب حصول الحاصل " انظر: تيسير التحرير، ٣، ٢٨٧.

اما النفى الطارىء فهو حكم شرعى والشرعى لا يقاس على ما هو ليس بشرعى لعدم المناط بينهما .

فلا يصح ان يقاس النفى الطارى على النفى الاصلى فثبت من هذا ان القياس لا يجوز على النفى الاصلى .(١)

اما قياس الدلالة فهل يجرى فى النفى الاصلى ام لا ؟

قد ذكرنا آنفا راى من يقول بعدم جريان قياس العلة فى النفى الاصلى واثبتناه بادلة قوية لم يرد على بعضها اى اعتراض وما ورد عليه اعتراض قد اجيب عنه بجواب تام .

اما جريان قياس الدلالة فى النفى الاصلى فقد صرح به بعض من الفريق الثانى (٢) كالامام الغزالى والامام الرازى وابن قدامه (وقالوا) ان قياس الدلالة يجرى فى النفى الاصلى .

واستدلوا عليه بان قياس الدلالة هو استدلال بانتفاء آثار الشىء او انتفاء خواصه على انتفائه وهذا يمكن فى النفى الاصلى .

مثاله : ان الواجب ما يترتب الوعيد على تركه وما لا يترتب على تركه وعيد

---

(١) انظر : ابن نجم ، فتح الغفار ، ٣، ١٦ .

(٢) اما سائر الاصوليين من هذه الطائفة فلم يتعرضوا لهذه المسألة الا قليلا وهوءلاء ينفون جريان القياس فى النفى الاصلى مطلقا ولا يفرقون بين قياس العلة وقياس الدلالة ومنهم ابن الهمام وابن نجيم : انظر : التحرير مع التيسير ، ٣، ٢٨٦ – ٢٨٧ – وفتح الغفار ، ٣، ١٦ .

فهو ليس بواجب والوتر لا يترتب على تركه وعيد فلا يكون واجبا .[١]

مناقشته :-

ناقشه النقشوانى [٢] بما نقله عنه القرافى بان قياس الدلالة هو الاستدلال بعدم اثار الشئ او عدم خواصه على عدمه وهذا لا يتجه هنا لان هذا ليس بقياس عند الفقهاء ولا يندرج فى حدود القياس .

تقريره :-

ان كون الشئ اثرا للشئ وخاصة ان علم بدليل شرعى بنص او قياس كانت هذه الصورة مما ورد الشرع بحكمها وان لم يعلم بادلة الشرع فاما ان لا يعلم اصلا فيتعذر فيه قياس الدلالة وان علم بدليل عقلى فالاحكام الشرعية لا تثبت بالادلة العقلية عند المصنف ( اى الامام الرازى ) .[٣]

---

(١) انظر : الامام الغزالى ، المستصفى ٢ ، ٣٣٢ ، وشفاء الغليل ، ٦٢٣ .
، ، : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٦٧ .
، ، : ابن قدامة ، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ، ٢ ، ٣٤٥ .

(٢) النقشوانى : هذا النقشوانى ذكره القرافى فى نفائس الاصول بشرح المحصول وبحثت عن اسمه وترجمته وما وجدته وكذا عجز عن ذكر ترجمته العلوانى طه جابر فياض ، محقق كتاب : المحصول للامام الرازى .

(٣) انظر : القرافى : نفائس الاصول فى شرح المحصول ، رقم ٢٣ ، ٣ ، لوحة ١٢٤ .

اتضح من كلام النقشواني ان قياس الدلالة لا يجرى فى النفى الاصلى ويؤيده ما قاله ابن الهمام وابن نجيم فى هذه المسألة وهو انهما رتبا على كون حكم الاصل المقيس عليه شرعيا ان القياس لا يجرى فى النفى الاصلى لانه ليس بحكم شرعى .(١)

قال امير بارشاه والعدم الاصلى ليس بحكم شرعى لانه لا يصلح ان يكون مطلوبا من العبد لاستحالة طلب حصول الحاصل .(٢)

مادام النفى الاصلى ليس بشرعى فلا يصح اثباته بدليل شرعى كالقياس فلا يجرى فيه .

( الاختيـــــــار )

١ - ظهر مما سبق من ادلة الفريقين ومناقشتها ان مذهب الفريق الثانى وهو ان القياس لا يجرى فى النفى الاصلى اولى بالاختيار لقوة ادلته مادام ادلة مذهب الفريق الاول ضعيفة لانتقاضها وعدم قيامها امام المناقشة .

٢ - ثم ان النفي الاصلى عدم محض والعدم المحض حاصل بدون العلة والقول فيه بالقياس يحتاج الى ثبوت العلة فيه وهو باطل لان المحتاج الى العلة هو الوجود لا العدم فالقول فيه بالقياس باطل .

٣ - وايضا ان العدم المحض حاصل قبل اعتبار القياس فيه وما هو حاصل فاثباته بالقياس تحصيل للحاصل ، وتحصيل الحاصل باطل فالقياس فيه باطل .

---

(١) انظر : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ٣ ٢٨٦ - ٢٨٧ .

(٢) " : ابن نجيم ، فتح الغفار ، ٣ ، ١٦٠ .

(٣) امير بارشاه ، تيسير التحرير ، ٣ ، ٢٨٦ - ٢٨٧ .

## المطلب الثاني :-

في بيان الفروع المرتبة على هذا الخلاف .

حان لنا ان نتناول المسائل المتفرعة على هذا الخلاف من ابواب الفقه المختلفة ومنهجنا في هذا كما ذكرنا في المقدمة عرض المسائل ، ثم ذكر المذاهب فيها مع ادلتها بدون مناقشة وترجيح لان المقصود من هذه الدراسة بيان الاثر المرتب على هذا الخلاف في الفروع الفقهية .

ثم ان هذه المسائل كما يستدل عليها بالقياس عند من يقول به فيها يستدل عليها بادلة اخرى من الكتاب والسنة والاجماع .

فحينئذ لا يرد هذا بان القياس في مقابلة النص باطل لان القياس كما وقع في مقابلة النصوص التي استدل بها الفريق المخالف كذلك عضده بعض النصوص التي استدل به هذا الفريق . فلا يلزم كون القياس في مقابلة النص .

### المسألة الاولى :-

هل صيام ستة ايام من شوال واجبة ام لا ؟[1]

فمن قال بجريان القياس في النفي الاصلي ذهب الى ان صيام ستة ايام من شوال غير واجبة بالقياس على الصلاة السادسة والحج الثاني في العمر لجامع بينهما وهي المفسدة في نظر الشارع او الحرج الشديد على المكلف .

---

(١) انظر : ابن السبكي ، الابهاج ، ٣، ١٨١ .

فهو قياس احد الحكمين على الاخر فى الانتفاء بجامع وهو ما اشتملا عليه من المفسدة وهذا اثبات انتفاء وجوب صيام ستة ايام من شوال بالقياس عند القائلين بجريانه فى النفى الاصلى .

اما من ذهب الى جريان قياس الدلالة فيه دون قياس العلة فيقول ان الواجب ما يترتب الوعيد على تركه وهذا منتف فى صيام ستة ايام من شوال فلا تكون واجبة .

هذا التقرير يأتى فى المسائل التالية ونحن نكتفى بذكرها هنا ولا نطيل الكلام بذكره بعد هذا :

اما من لا يقول بجريان القياس فى النفى الاصلى فلا يثبت انتفاء وجوب ستة ايام من شوال بالقياس ، بل بالقاعدة العامة وهى ان الاصل براءة الذمة

المسألة الثانية :-

" هل صلاة الوتر واجبة ام لا ؟ (١)

ذهب من يقول بجريان القياس فى النفى الاصلى الى ان صلاة الوتر غير واجبة بالقياس على صلاة الضحى بجامع وهو عدم ترتب العقاب على تركها .

ومن لا يقول بجريانه فى النفى الاصلى لا يثبت هذا بالقياس وإن كان بعض من هذا الفريق يثبت نفس الحكم المذكور بقاعدة من القواعد وهى ان الاصل براءة الذمة .

---

(١) انظر : ابن السبكى ، الابهاج ٣، ١٨١ .

و ... منه من يقول ان الوتر واجب يستدل عليه بادلة اخرى غير القياس

تفصيل الاقوال فى هذه المسالة :ـ

للعلماء فى هذه المسالة مذهبان :

المذهب الاول : ذهب الحنيفة سوى الصاحبين : الى ان الوتر واجب كصلاة العيدين .

استدلوا عليه اولا بحديث ابى بصرة الغفارى عن النبى صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى زادكم صلاة وهى الوتر فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر(١).

وجه الاستدلال به :

أولا : انالنبى صلى الله عليه وسلم امر بالوتر والامر بالوتر للوجوب فيكون

---

(١) روى عن ثمانية من الصحابة : خارجة بن حذافةوعمرو بن العاص وعقبة بن عامر وابنعباس وابى بصرة الغفارى وعمرو بن شعيب عن ابيه عنجده وابن عمر وابى سعيدالخدرى رضىالله عنهم ،
حديث ابى بصرة رواه الامام احمد والحاكم من طريق ابن لهيعة وسكت عنه الحاكم وقال ابن حجر : ابن لهيعة ضعيف ورواه احمد والطبرانى عن طريق ابن المبارك ورجاله رجال الصحيح وتوبع بطريق آخر رواه الطبرانى عنالليث بن سعد عن جبير بن نعيم عن ابن هبيرة ،به .
انظر:مسند الامام احمد ( تركيا : دار الدعوة ) ٦ ،٣٩٧ .
انظر : المستدرك، ٣ ،٥٩٣ .
انظر:الزيلعى : نصب الراية ، ٢، ١١٠ .
انظر:الهيثمى ،مجمع الزوائد ، ٢، ٢٣٩ .

===/...

الوتر واجبا .[١]

ثانيا : انه صلى الله عليه وسلم سماها زيادة والزيادة لا تتصور الا على المقدر وهو الفرض لان النفل ليس بمقدر فلا تتحقق الزيادة عليه .[٢]

ثانيا : استدلوا ثانيا بحديث على رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله وتر ، يحب الوتر فاوتروا يا اهل القرآن .[٣]

وجه الاستدلال: انه صلى الله عليه وسلم امر بالوتر بالامر المطلق

---

=== انظر: ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٢ ، ١٦ .

(١) انظر: الكاسانى ، علاء الدين ، ابا بكر بن مسعود الحنفى ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الثانية ( بيروت : دار الكتاب العربى ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م) ، ١٧٠ - ١٧١ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

(٣) اخرجه ابو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة والامام احمد وحسنه الترمذى

انظر: سنن ابى داود ، كتاب الصلاة (٢) باب استحباب الوتر ( ٣٣٦) رقم (١٤٠٦) ٢ ، ١٢٧ - ١٢٨ .

انظر: سنن الترمذى ابواب الوتر باب ما جاء ان الوتر ليس بحتم (٣٣٣) رقم (٤٥٣) ٢ ، ٣١٦ .

سنن النسائى ، كتاب قيام الليل (١٩) باب الامر بالوتر (٢٧) ٣ ، ٢٢٨ - ٢٢٩

===/...

والامر المطلق للوجوب .(١)

ثالثا :

استدلوا ثالثا بحديث بريدة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال الوتر حق فمن لم يوتر فليس منا .(٢)

وجه الاستدلال: انه صلى الله عليه وسلم توعد على الترك والتوعد على الترك دليل الوجوب بعمله .(٣)

---

=== انظر سنن ابن ماجة ،كتاب اقامة الصلاة والسنة فيها (٥) باب ما جاء فى الوتر (١١٤) رقم (١١٦٩) ١ ، ٣٧٠ .

انظر مسند الامام احمد ،١ ، ١١٠ ، ١٤٣ – ١٤٤ .

(١) انظر : الكاسانى،بدائع الصنائع ،١ ، ٢٧١ .

(٢) رواه ابو داود والامام احمد والحاكم والبيهقى وفى هذا الاسناد عبيد الله ابو المنيب العتكى ،ضعفه البخارى والنسائى وقال ابو حاتم صالح ووثقه يحيى بن معين وصححه الحاكم وقال : ابو المنيب ثقة .

انظر سنن ابى داود ،كتاب الصلاة (٢) باب فيما لم يوتر (٣٣٧) رقم (١٤١٩) ٢ ، ١٢٩ – ١٣٠ .

انظر مسند الامام احمد ،٥ ، ٣٥٧ .

انظر المستدرك ،١ ، ٣٠٦ .

انظر الزيلعى ،نصب الراية ، ٢ ، ١١٢ .

(٣) انظر الكاسانى ،بدائع الصنائع ،١ ، ٢٧١ .

المذهب الثاني :-

ذهب ابو يوسف ومحمد من الحنيفة والمالكية والشافعية والحنابلة الى ان الوتر ليس بواجب بل هو سنة من السنن .(١)

واستدلوا عليه :

اولا: بحديث الاعرابي حين سأل النبي صلى الله عليه وسلم عما فرض الله عليه من الصلاة ؟

قال خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل على غيرهن ؟ قال لا الا ان تطوع .(٢)

ثانيا: بحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه حيث كذب رجلا يقول : الوتر واجب قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول خمس صلوات كتبهن الله على

---

(١) انظر: الامام مالك بن انس ابا عبد الله المدونة الكبرى ( بيروت : دار صادر ) ١ ، ١٢٦ - ١٢٧ .
انظر : الامام الشافعي : محمد بن ادريس، الام ، الطبعة الثانية ( بيروت : دار المعرفة ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م ) ١ ، ١٤٢ .
انظر: البهوتي : منصور بن يونس بن ادريس ، كشاف القناع ( بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م ) ١ ، ٤١٤ - ٤١٦ .
انظر: الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ، ١ ، ٢٢١ .

(٢) متفق عليه واللفظ لمسلم ، صحيح مسلم ، كتاب الايمان (١) باب بيان الصلوات التي هي احد اركان الاسلام (٢) رقم (٨) ١ ، ٤٠ .
صحيح البخاري ، كتاب الصوم (٣٠) باب وجوب صوم رمضان (١٠) ٢ ، ٢٢٥ .

العبـــــــــاد .(١)

ثالثا :

يقول على رضى الله عنه انه قال : الوتر ليس بحتم كهيئة الصـــلاة المكتوبة ولكنه سنةسنها رسول الله صلى الله عليه وسلم .(٢)

رابعا : ان الاصل براءة الذمةمن التكاليف ما لم يرديها دليل شرعى صحيـــــح وما روى فىالوجوب فبعض منه صحيحلكنه محمول على التأكيد للخروج عـــــــن التعارض وبعض منه قد تكلم فيه المحدثون .

---

(١) رواه ابو داود والنسائىوالامام احمد ،وفى هامشسنن ابى داود قـــال ابو عمر النمرى (....) وهو حديث صحيح ثابت .

انظر: سنن ابى داود ،كتاب الصلاة (٢) باب فيمنلميوتر (٣٣٧) رقـــم (١٤٢٠) ٢ ،١٣٠ - ١٣١ .

انظر:سنن النسائى مع شرح الجلال السيوطى ، كتاب الصلاة (٥) بـــاب المحافظة على الصلوات الخمس (٦) ١ ،٢٣٠ .

البنا : احمد عبدالرحمن الفتح الربانى مع بلوغ الامانى ( مصـــر دار الشباب ) ،باب ما جاء فى فضلالوتر وتأكيده وحكمه (١) رقـــم (١٠٥٠) ٤ ،٢٧٥ .

(٢) رواه الترمذى والنسائى وابن ماجة ،والامام احمد واللفظ للترمـــذى وقال : هذا اصح وصححه الحاكم .

انظر:سنن الترمذى ،كتاب الصلاة ،باب ما جاء انالوتر ليس بحتم (٣٣٣) رقم (٤٥٤) ٢ ،٣١٦ .

انظر: سنن النسائى كتابقيام الليل (٢) باب الامر بالوتر (٢٧) ،٣ ، ٢٢٨-٢٢٩.

سنن ابن ماجة ،كتاب اقامة الصلاةوالسنةفيها(٥)باب ما جاء فى الوتررقم (١١٦٩) ١ ،٣٧٠.

انظر: ابن حجر،تلخيص الحبير ،٢ ،١٤ .

## المسألة الثانيــــــة :ـ

### هل الزكاة واجبة فى الحلى المباح ام لا ؟

ذهب من يقول بجريان القياس فى النفى الاصلى الى انها غير واجبـــــة فى الحلى بالقياس على عبيد الخدمة وثياب المهنة للجامع وهى الحاجة الــــى الاستعمال ولما لم تكن الزكاة واجبة فى عبيد الخدمة فلا تكون واجبة فى الحلى.

وذهب من ينكر جريانه فى النفى الاصلى الى انها واجبة فى الحلى وقياس الحلى على عبيد الخدمة فى عدم وجوب الزكاة ، قياس فى النفى الاصلـــــــى والقياس فى النفى الاصلى باطل .

وان كان بعض منهم يقول بعدم وجوب الزكاة فى الحلى لكن لا بقيــــاس الحلى على عبيد الخدمة بل بادلة اخرى كما سيأتى بيانها فى تفصيل الاقـــوال فى هذه المسألة ان شاء الله تعالى .

### تفصيل الاقوال فى هذه المسألة :ـ

للعلماء فى هذه المسألة مذهبان :

المذهب الاول : ذهب الحنيفة الى ان الزكاة فى الحلى واجبة [٢] واستدلـــوا عليه .

---

(١) انظر: ابن السبكى ، الابهاج ٣، ١٨١ .
انظر : الشريف التلمسانى ، مفتاح الوصول ، ١٥٤ .

(٢) انظر: المرغينانى : ابا الحسن على بن ابى بكر بن عبد الجليل ، الهداية شرح بداية المبتدى ، الطبعة الاخيرة ( مصر : مكتبة ومطبعة مصطفـــى البـــابى الحلبى واولاده ) ١ ، ١٠٤ .

أولا : بالكتاب وهو قول الله تعالى :( والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ) .(١)

وجه الاستدلال بها : ان كلا من الذهب والفضة في الآية يشمل الحلي كما يشمل النقود والسبائك فمن لم يود الزكاة منها يكوى بها يوم القيامة (٢)

ثانيا : بحديث عائشة رض الله عنها انها قالت : دخل عليّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرأى في يدي فتخات (٣) من ورق ، فقال : ما هذا يا عائشة؟ فقالت : صنعتهن ، اتزين لك يا رسول الله . قال : أتؤدين زكاتهن ؟ قالت لا . قال :هو حسبك من النار .(٤)

ثالثا : بماروى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده : أن امرأة أتت رسول الله صلي الله عليه وسلم ، ومعها ابنة لها وفي يد ابنتها مسكتان غليظتان من ذهب فقال لهما اتعطيان زكاة هذه ؟ قالتا : لا قال ايسرك ان يسورك الله بهما يوم القيامة سوارين من نار ؟ قال :فخلعتهما فالقتهما الى النبي صلى الله عليه وسلم

---

(١) سورة التوبة ، آية ٣٤ .

(٢) انظر : السرخسي : شمس الدين ابا سهل ، المبسوط ، الطبعة الثانية ( بيروت دار المعرفة ) ١ ، ١٩١ .
انظر الكاساني بدائع الصنائع ، ٢ ، ١٧ .

(٣) الفتخات قال جبران مسعود : الفتخات : خواتيم كبار كانت النساء يتحلين بها ، الرائد ، الطبعة الثانية ( بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٦٧ ) ٢ ، ١١٠١

(٤) رواه ابو داود واخرجه الدارقطني والحاكم والبيهقي واسناده على شرط مسلم .
سنن ابي داود ، كتاب الزكاة (٣) باب الكنز ما هو ؟ او زكاة الحلي (٣) رقم (١٥٦٥) ٢ ، ٢١٢ .
الزيلعي ، نصب الراية ، ٢ ، ٣٧١ .
ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٢ ، ١٧٨ .

وقالت هما لله ولرسوله .[١]

رابعا : بحديث ام سلمة رضى الله عنها قالت كنت البس اوضاحا [٢] من ذهب فقلت يا رسول الله اكنز هذا ؟ قال : ما بلغ ان تودى زكاته فزكى فليس بكنز[٣]

خامسا باثر عائشة رضى الله عنها انها قالت : لا بأس بلبس الحلى اذا اعطى زكاته [٤]

اتضح من هذا كله ان الزكاة فى الحلى واجبة . [٥]

---

(١) وراه ابو داود والنسائى بسندعندهما ورواه الترمذى والامام احمد بسندهما واللفظ لابى داود .
سنن ابى داود ،كتاب الزكاة (٣) باب الكنز ما هو ؟ وزكاة الحلى (٣) رقم (١٥٦١٠) ٢ ،٢١٢٠
سنن النسائى ،كتاب الزكاة (٣) باب زكاة الحلى (١٩) ٥ ،٣٨
سنن الترمذى ،كتاب الزكاة (٥) باب ما جاء فى زكاة الحلى (١٢) رقم (٦٣٧) ٣ ،٢٩ .
البنا ،الفتح الربانى ،كتاب الزكاة (٨) باب زكاة الحلى (١٢) رقم (٦٣) ٩ ،٢٠ .
الاسناد الاول صحيح والثانى فيه مقال .
انظر: الزيلعى ،نصب الراية ، ٢ ،٣٦٩ - ٣٧٠ .
انظر: ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٢ ،١٧٥ .

(٢) اوضاح نوع من الحلى . انظر جبران مسعود ،الرائد ،١٦٠٣ .

(٣) رواه ابو داود والدارقطنى والبيهقى والحاكم والسند لا بأس به .
انظر سنن ابى داود ،كتاب الزكاة (٣) باب الكنز ما هو ؟ وزكاة الحلى (٣) رقم (١٥٦٤) ٢ ،٢١٢ ، . ابن حجر ،تلخيص الحبير ، ٢ ،١٧٨ .

(٤) رواه الدارقطنى والبيهقى ،انظر: ابا بكر احمد بن الحسين ابن على ،السنن الكبرى ،الطبعة الاولى ( الهند :مطبعة مجلس دايرة المعارف العثمانية ١٣٥٣هـ) ٤ ،١٣٤ .

(٥) انظر: ابن الهمام :كمال الدين محمد بن عبدالواحد فتح القدير ،الطبعة الاولى (مصر :مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى واولاده ١٣٨٩هـ-١٩٧٠م) ٢ ،٢١٥-٢١٧ .

المذهب الثانى :-

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة الى انه لا زكاة فى الحلى [١]
واستدلوا عليه بما يلى :-

الاول : حديث جابر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم فانه قال ليس فى الحلى زكاة .[٢]

الثانى: اثر عائشة رضى الله عنها انها كانت تىلى بنات اخيها يتامى فى حجرها لهن الحلى فلا تخرج من حليهن الزكاة .[٣]

الثالث : اثر عبد الله ابن عمر رضى الله عنه انه كان يحلى بناته وجواريه الذهب ثم لا يخرج من حليهن الزكاة .[٤]

---

(١) انظر: الامام مالك ، المدونة الكبرى ، ١ ، ٢٤٥ ومابعدها .
انظر: الامام الشافعى ، الام ، ٢ ، ٤١ .
انظر: النووى ابا زكريا محى الدين بن شرف ، المجموع شرح المهذب مع فتح العزيز ( بيروت : دارالفكر ) ٦ ، ٣٢ وما بعدها .
انظر: ابن قدامة : موفق الدين ابا محمد عبدالله بن احمد بن محمد ، المغنى مع الشرح الكبير ( بيروت : دار الفكر العربى ، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ) ٢ ، ٦٠٥ وما بعدها .

(٢) رواه البيهقى وذكر الزيلعى انه لا اصل له ، انظر: السنن الكبرى ، ٤ ، ١٣٨ . ونصب الراية ، ٢ ، ٣٧٤ ، وابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٢ ، ١٧٨ .

(٣) رواه مالك فى المؤطا ، كتاب الزكاة (١٧) ، باب ما لا زكاة فيه من الحلى والتبر والعنبر (٥) رقم (١٠) ١ ، ٢٥٠ . انظر: ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٢ ، ١٧٨ .

(٤) رواه مالك فى المؤطا ، كتاب الزكاة (١٧) باب ما لا زكاة فيه من الحلى والتبر والعنبر ( ٥ ) رقم (١١) ١ ، ٢٥٠ .

الرابع : انالزكاة انما تجب فى المال النامى او المعد للنماء والحلى ليس منهما لانه خرج من النماء بصناعته حليا يلبس ويستعمل فلا زكاة فيها كالعوامل من الابل والبقر . [١]

الخامس : ان الأصل برأة الذمة من التكاليف ما لم يرد بها دليل شرعى صحيح ولم يوجد هذا الدليل فى زكاة الحلى . فلا تجب الزكاة فيها . [٢]

المسألة الرابعة :-

هل الزكاة واجبة فى الخيل السائمة للنماء والنسل ام لا ؟[٣]

ذهب من يقول بجريان القياس فى النفى الاصلى الى انه لا زكاة فى الخيل السائمة بالقياس على العبيد بجامع وهو الاستعمال للخدمة .

---

(١) انظر : الخطيب الشربينى ، مغنى المحتاج ، ١ ، ٣٩٠ - ٣٩١ .
انظر البهوتى : كشاف القناع ، ٢ ، ٢٣٤ .
انظر الدسوقى ، حاشيته على الشرح الكبير ، ١ ، ٤٦٠ .

(١) انظر الدكتور يوسف القرضاوى ، فقه الزكاة ، الطبعة السادسة ( بيروت موءسسة الرسالة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ) ١ ، ٢٧٨ .

(٣) انظر ابن السبكى ، الابهاج ، ٣ ، ١٨١ .

ذهب بعض من لا يقول بجريان القياس فى النفى الاصلى الى انها تجب الزكاة فى الخيل السائمة اماقياسالخيل على العبيد للخدمة فهو قياس فى النفي الاصلى والقياس فى النفى الاصلى باطل .

وان كان بعض منهم يقول بعدم وجوب الزكاة فى الخيل لكن لا يقياس الخيل على العبيد بل بادلة اخرى .

تفصيل الاقوال فى هذه المسألة :-

تحرير محل النزاع :

اجمع المسلمون على ان ما يقتنيه المسلم من الخيل للركوب او حمل الاثقال او الجهاد لا زكاة فيه . وكذا اجمعوا على ان ما اتخذ منها للتجارة ففيه الزكاة وكذلك اتفقوا على ان الخيل المعلوفة اكثر العام لا زكاة فيها اما الخيل السائمة التى اتخذت للاستيلاد والنتاج وهى ذكور واناث فقد وقع النزاع بين العلماء فى وجوب الزكاة فيها .(١)

وللعلماء فى وجوب الزكاة فيها مذهبان :

المذهب الاول :

ذهب جمهور الحنفية .(٣) الى ان الزكاة فيها واجبة(٢) واستدلوا عليه بما يلى :

الاول: حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : الخيل

(١) انظر : الكاسانى ،بدائع الصنائع ،٢ ،٣٤ .

(٢) انظر: المرغينانى : الهداية ،١ ،١٠٠ .

(٣) انظر: الكاسانى ،بدائع الصنائع ،٢ ،٣٤ .

لرجل اجر ولرجل ستر وعلى رجل وزر ،فاما الذي له اجر فرجل ربطها فى سبيـــل الله ( اى ليركبها او يحمل عليها فى الجهاد ) فهى لذلك اجر ورجل ربطهـــا تغنيا وتعففا ثم لم ينس حق الله فى رقابها ولا ظهورها فهى لذلك ستر ورجـــل ربطها فخرا ورياء ونواء لاهل الاسلام فهى على ذلك وزر . (١)

وجه الاستدلال به : توعد الله من لم يود حق الله فيها وحق الله فى رقابها الزكاة وفى ظهورها اعارتها للمضطر ليركبها والتوعد بالعقاب لا يكون الا فى تـــرك ما هو واجب فتكون الزكاة فيها واجبة .(٢)

الثانى : حديث جابر رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : فـــى كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم .(٣)

الثالث : ماجاء عن الصحابة رضى الله عنهم :

أ : روى عن السائب بن يزيـــد قال :( رأيت ابى يقوم الخيل يـدفـــع

---

(١) رواه الشيخان : انظر : صحيح البخارى ،كتاب الشرب والمساقاة (٤٣) بـــاب شرب الناس وسقى الدواب من الانهار (١٣) ٣ ،٧٨ - ٧٩ ،وصحيح مسلم ،كتـــاب الزكاة (١٢) باب اثم مانع الزكاة (٦) رقم (٢٤) ١ ،٦٨٠ - ٦٨١ .

(٢) انظر: ابن الهمام ،فتح القدير ،٢ ،١٨٤ .

(٣) اخرجه الدار قطنى والبيهقى وفى هذا الاسناد غورك وهو ضعيف ومن دونـــه ضعفاء .

انظر: السنن الكبرى ،٤ ،١١٩ .

انظر : الزيلعى ،نصب الراية ،٢ ،٣٥٨ .

صدقتها الى عمر بن الخطاب .[١]

ب : قد تنازع العلماء فى زمن مروان ابن الحكم فى زكاة الخيل السائمة فشاور مروان الصحابة فى ذلك فروى ابو هريرة الحديث : ( ليس على الرجل فى عبده ولا فرسه صدقة .

فقال مروان لزيد بن ثابت : ما تقول يا ابا سعيد فقال ابو هريرة : عجبا من مروان، احدثه بحديث رسول الله صلى عليه وسلم وهو يقول : ما تقول : يا ابا سعيد فقال زيد : صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم انما اراد به فرس الغازى فاما ما يطلب نسلها ففيها الصدقة فقال كم ؟ فقال : فى كل فرس دينار او عشرة دراهم .[٢]

ج : قال ابن شهاب الزهرى وكان عثمان بن عفان يصدق الخيل .[٣]

الرابع :

المعقول: وهو قياس الخيل على الابل بجامع وهو ان كلا منهما حيوان نسام ينتفع به ولما كانت الزكاة واجبة على الابل السائمة فكذا تكون واجبة فى الخيل السائمة.[٤]

---

(١) اخرجه الدارقطنى فى غرائب مالك باسناد صحيح
انظر : هامش نصب الراية ، ٢، ٢٥٩ .

(٢) انظر: الزيلعى ، نصب الراية ، ٢، ٣٥٧
انظر: الكحلانى الصنعانى محمد بن اسماعيل ، سبل السلام ( بيروت : دار الفكر) ٢، ١٢٦ .

(٣) انظر : ابن حزم ، المحلى ، ٥، ٢٢٧ .

(٤) انظر: الجصاص ، احكام القران ٣، ١٥٣ – ١٥٤ .
انظر: الكاسانى ، بدائع الصنائع ، ٢، ٣٥ .

المذهب الثانـــــــــــى :-

ذهب صاحبا ابى حنيفة والمالكية والشافعية والحنابلة الى إنه لا زكاة فـــى الخيل السائمة .(١)

واستدلوا عليه بما يأتى :

الاول : حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال: ليس على المسلم فى عبده ولا فرسه صدقة .(٢)

وجه الاستدلال بأن النبى صلى الله عليه وسلم نفى الزكاة عن الفرس سواء كـــان من السائمة اولا وسواء كان من الذكور او الاناث فلا زكاة فيها .

الثانى :

ان السنة العملية لاتدل على اخذ الزكاة من الخيل ولو كانت الزكـــاة واجبة فيها فلابد للنبى ان يبينه بقوله او فعله كما قال واخذ الزكاة فـــى سائر بهيمة الانعام من الابل والبقر والغنم ولمـــا لم يبينـــــــه

---

(١) انظر: الجصاص ، احكام القران ، ٣ ، ١٥٣ .
؛ انظر: ابن رشد : الوليد محمد بن احمد بن محمد القرطبى ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ( مصر : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٣٨٩هـ – ١٩٦٩م )١ ، ٢٥٩ .
؛ انظر: الامام الشافعى ، الام ، ٢ ، ٢٦ وما بعدها .
؛ انظر: النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ٥ ، ٣٣٩ .
؛ انظر: ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ٢ ، ٤٩١ وما بعدها .
(٢) رواه الشيخان : انظر صحيح البخارى ، كتاب الزكاة (٢٤) ، باب ليس على المسلم فى فرسه صدقة (٤٥) ، ٢ ، ١٢٧ –
؛ وصحيح مسلم ، كتاب الزكاة (١٢) باب لا زكاة فى عبده وفرسه (٢) رقـــم (٨) ١ ، ٦٧٥ – ٦٧٦ .

فهذا يدلعلى انه لا زكاة فيها .

الثالث :

المعقول : وهو قياس الخيل السائمة على العبيد بجامع الحرمة عند من يقـــــول

بجريان القياس فى النفى الاصلى .

## (( الفصل الثانـــــــى ))

في بيان الخلاف في جريان القياس في اللغات وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

وهو يشتمل على ثلاثة مباحث :ـ

**المبحث الاول :**

في بيان من قال بجريان القياس في اللغات وأدلته

**المبحث الثاني :**

في بيان من قال بعدم جريان القياس في اللغات وأدلته .

**المبحث الثالث :**

في بيان الاثر المرتب على هذا الخلاف في الفروع الفقهية .

—=—=—=—=—=—=—=—=—=—

## الفصل الثانى :-

### فى بيان الخلاف فى جريان القياس فى اللغات .

قد وقع الخلاف بين العلماء فى جريان القياس فى اللغات فبعضهم ذهب الى جريانه فى اللغات وبعضهم انكر جريانه فيها .

وقد تناولت بيان هذا الخلاف فى ثلاثة مباحث وقبل ان نبدأ ببيان تلك المباحث يناسب لنا ان نحدد محل النزاع فى هذه المسألة .

**تحرير محل النزاع :**

وهو ان اللفظ الذى ثبت تعميمه على قسمين اما ان يكون ثبوت تعميمه بالاستقراء او بالنقل اما الذى ثبت تعميمه بالاستقراء فلا خلاف فيه وكلهم ذهبوا الى ان القياس لا يجرى فى مثله كرفع الفاعل ونصب المفعول مثلا.

اذ حصلت لنا من تتبع جزئيات الفاعل من كلام ائمة اللغة العربية قاعدة كلية وهى ان : كل فاعل مرفوع فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه من ائمة اللغة العربية لعدم استعمالهم هذا الاسم لا يكون هذا قياسا لان جزئيات الفاعل كلها تندرج تحت هذه القاعدة الكلية وحكمها ثابت بهذه القاعدة فاذاً لا حاجة الى القياس .

واما الذى ثبت تعميمه بالنقل فهو على قسمين اما ان يكون اسما مشتقا او يكون اسما جامدا اما الاسم المشتق كالعالم والجاهل فلا خلاف فيه ايضا بأن القياس لا يجرى فيه لان لفظ العالم نقل عن أئمة اللغة العربية بانه

اسم لذات ، ماله العلم ،ويندرج تحته كل ذات وصفت بالعلم من حيث اللفظ فلا حاجة الى القياس فيه .

اما الاسم الجامد الذى ثبت تعميمه عن ائمة اللغة كالرجل واسامة فلا خلاف فيه ايضا بان القياس لا يجرى فيه لان مسمى الرجل مثلا ذكر من ذكور بنى آدم واصل حد البلوغ ، فهذا يشمل كل فرد من افراد الرجل باعتبار عموم دلالته على مسماه من حيث اللفظ فحينئذ لا حاجة فيه الى القياس .

اما الاسم الذى لم يثبت تعميمه عن اهل اللغة العربية فهو على قسمين:
إما ان يكون موضوعا لذات مخصوصة بدون اعتبار وصف مناسب فيها ،
او يكون موضوعا لذات مخصوصة مع اعتبار وصف مناسب فيها .
فالاول : هو علم الشخص كزيد وعمرو فانه يوضع للشخص المعين لتمييزه عن الاشخاص الاخرى ، فمن لم يعلم وضعه الخاص ،لا يستطيع ان يميز الشخص المسمى بهذا العلم عن غيره .

فلا نزاع فيه ايضا بان القياس لا يجرى فيه لعدم الجامع .
لان الواضع لم يعتبر فى وضعه ،المناسبة بين اللفظ والمعنى .(١)

---

(١) اعترض عليه بانه قد شاع فى العرف قولهم : هذا سيبويه لمن يكون عالما بالنحو وهذا جالينوس ،لمن يكون عالما بالطب وما هذا الا بطريق القياس والا لايكون المدح حاصلا فى ذلك

اجيب عنه بثلاثة اوجه :
الاول : يجوز ان يكون هذا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه
===/...

اما الثانى:فهو الاسم الموضوع للمعنى المخصوص الدائر مع الوصف الموجود فى المسمى وجودا وعدما كالخمر فانه اسم لعصير العنب المسكر وهو دائر مع الاسكار وجودا وعدما ، فعصير العنب عند المخامرة والاسكار يسمى خمرا وعند عدمها لا يسمى بذلك .(١)

---

=== مقامه والتقدير : هذا حافظ كتاب سيبويه وهذا حافظ علم جالينوس .
الثانى:يجوز ان يكون هذا الاطلاق على سبيل الاستعارة لانه من الاعلام المشتهرة بنوع وصفية كحاتم.
الثالث : يجوز ان يكون هذا من قبيل التشبيه البليغ اى هذا مثل سيبويه فى علم النحو ، ومثل جالينوس فى علم الطب .
انظر : ابن السبكى ، الابهاج ، ٣ ، ٣٧ .
انظر: الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١ ، ١٩٨ .

(١) قال الاسنوى فى بيان الخلاف ها هنا :-
" وحاصله : ان الخلاف لا يأتى فى الحكم الذى ثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقراء ، كرفع الفاعل ونصب المفعول ، ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل واسامة ، او مشتقا كضارب ومضروب ، ولا فى اعلام الاشخاص كزيد وعمرو ، فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف هى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معان مناسبة للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدما وتلك المعانى مشتركة بين تلك الذوات وبين غيرها

نهاية السول مع حاشية سلم الوصول ، ٤ ، ٤٥ - ٤٦ .

فهذا هو محل النزاع بين العلماء (١).

وصورته : مثلا اذا وجد الاسكار والمخامرة فى غير عصير العنب كالنبيذ فهل يطلق عليه اسم الخمر بالقياس ام لا ؟

وكذلك اذا وجد اخذ مال الغير خفية فى النباش فهل يصح ان يطلق عليه اسم السارق بالقياس لهذا الجامع ام لا ؟

وكذلك اذا وجد ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا فى اللواط ، فهل يجوز ان يطلق على اللائط اسم الزانى بالقياس لهذ الجامع أم لا ؟

فذهب فريق الى جوازه والآخر الى عدم جوازه والتفصيل فيما يلى -

---

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ١ ، ٥٧ ، وما بعدها .
انظر : ابن السبكى ، جمع الجوامع مع حاشية العطار ، ١ ، ٣٥٤ - ٣٥٥ .
انظر : ابن الحاجب ، مختصر المنتهى الاصولى مع شرح العضد ، ١ ، ١٨٣ .
انظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١ ، ١٩٦ - ١٩٨ -

المبحث الاول :

في بيان من قال بجريان القياس في اللغات وادلته .

ذهب ابو بكر الباقلاني : حسب ما نقله عنه البعض [1] وابن سريج وابن ابي هريرة [2] والاسفرأييني [3] وابو اسحاق الشيرازي والامام الرازي والبيضاوي

---

(١) هذا ما نقله عنه ابن برهان والآمدي وابن السبكي والشوكاني ،
انظر : الوصول الى علم الاصول ١، ١١٠، والاحكام ١، ٥٧، والابهاج ٣، ٣٦، وارشاد الفحول ٤٠ ،
وقد وقع الاضطراب في كلام ابن السبكي ،حيث نسب القول بجريان القياس في اللغات الى القاضي ابي بكر الباقلاني في الابهاج ٣ ، ٣٦ ،ونسب اليه القول بعدم جريانه في اللغات في جمع الجوامع ورجح الجلال المحلي ان النقل عنه بانه ينفي جريانه في اللغات أصح حيث قال ان من ذكره ( اي القاضي ) من المثبتين كالآمدي لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتابه "التقريب" ، انظر : شرح جمع الجوامع مع حاشية البناني ١ ، ٢٧٢ .

(٢) ابن ابي هريرة القاضي ابو علي الحسن بن الحسين البغدادي انتهت اليه امامة الشافعية في العراق تفقه على ابن سريج ثم على ابي اسحاق المروزي ودرس ببغداد وتخرج عليه خلق كثير مثل ابي علي الطبري و الدارقطني توفي ببغداد سنة ٣٤٥هـ - ٩٥٦م . انظر : الشيرازي طبقات الفقهاء ، ٩٢ ،والسبكي ،طبقات الشافعية ، ٢٠٦،٢ - ٢١٠ -

(٣) الاسفرأييني : الاستاذ ابو اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران

===/...

من الشافعية والقاضي يعقوب (١) وابن قدامه وابن النجار الفتوحي من الحنابلة وابن القصار (٢) وابن التمار (٣) من المالكية

---

=== نسبة الى اسفرايين او اسفرائين بلدة بخراسان فقيه متكلم اصولي من اعلام الشافعية قداقر له اهل بغداد ونيسابور بالتقدم والفضل ،درس بمدرسة نيسابور وكان يلقب بركن الدين وله تصانيف كثيرة منها التعليقة في اصول الفقه توفى رحمه الله سنة ٤١٨ هـ ــ ١٠٢٧ م ،
انظر : الشيرازي ،طبقات الفقهاء ،١٠٦ ، السبكي : طبقات الشافعية ٣ ،١١١،وابن العماد : شذرات الذهب ،٣ ،٢٠٩ ٠

(١) القاضي يعقوب بن ابراهيم ابو علي البرزبيني قاض من فقهاء الحنابلة من اهل برزبين ، من قرى بغداد تفقه ببغداد على القاضي ابي يعلى حتى برع في الفقه وتولى القضاء بباب الازج مدة وكان ذا معرفة تامة باحكام وانفاذ السجلات وله كتب في الاصول والفروع توفى ببغداد سنة ٤٨٦ هـ ــ ١٠٩٣م ،انظر: ابن رجب ابا الفرج ،ذيل طبقات الحنابلة ١ ،٧٣ ــ ٧٦ ، والخطيب البغدادي ،تاريخ بغداد ،١٤ ،٢٨٠ ٠

(٢) ابن القصار علي ابن حمد البغدادي ابو الحسن ،فقيه أصوي ولي قضاء بغداد من آثاره عيون الادلة وايضاح الملة في الخلافيات ،توفي سنة ٣٩٨ هـ ــ ١٠٠٨ م ،انظر: ابن فرحون الديباج المذهب ،١٩٩ ،والبغدادي ايضاح المكنون،٢ ،١٢٣،وعمر رضا كحالة ،معجم المؤلفين ،٧ ،١٢ ٠

(٣) ابن التمار : محمد بن يحيى الاسواني المالكي ابو الذكر فقيه اصولي نزل مصر وتوفى بها سنة ٣٤٤هـ ــ ٩٥٥م ،وله تصانيف في اصول الفقه وفروعه انظر : عمر رضا كحالة ،معجم المؤلفين ( بيروت : دار احياء التراث العربي ) ،١٢ ،١٠ ٠

والمنصور بالله من الزيدية وكثير من الادباء كابن جنى [١] والمازنى [٢] وابو على الفارسى .[٣] الى ان القياس يجرى فى اللغات [٤]

---

(١) عثمان بن جنى ابو الفتح ولد بالموصل وسكن بغداد ودرس بها من ائمة الادب والنحو وكان ابوه مملوكا روميا لسليمان بن فهد الازدى الموصلى ومن تصانيفه الكثيرة الخصائص ،توفى سنة ٣٩٢هـ – ١٠٠٢م ، انظر : الخطيب البغدادى ، ١١ ، ٣١١)وياقوت الحموى ،معجم الادباء ، ١٢ ، ٨١ – ١١٥)وابن النديم ، ١ ، ٨٧ ،والاتابكى ، النجوم الزاهرة ، ٤ ، ٢٠٥ ،وابن خلكان وفيات الاعيان ، ٢ ، ٤١٠ .

(٢) المازنى بكر بن محمد بن حبيب بن بقيه ابو عثمان البصرى المازنى من مازن شيبان احد الائمة فى النحو اديب لغوى عروضى وروى عن ابى عبيدة والاصمعى وابن زيد الانصارى وغيرهم واخذ عنه المبردابو العباس وله تصانيف منها: علل النحو توفى بالبصرة سنة ٢٤٨هـ – ٨٦٢م .
انظر : الخطيب البغدادى ،تاريخ بغداد ، ٧ ، ٩٣ .
انظر : ياقوت ،معجم الادباء ، ٧ ، ١٠٧ .

(٣) ابو على الفارسى الحسن بن احمد بن عبدالغفار الفارسى الاصل احد الائمة فى علم العربية ولد فى فسار من اعمال فارس ودخل بغداد سنة ٣٠٧ هـ ، وقدم حلب فاقام مدة عند سيف الدولة وعاد الى فارس فصحب عضد الدولة ابن بويه وصنف له كتاب " الايضاح " فى النحو ثم رحل الى بغداد فاقام به حتى توفى سنة ٣٧٧ هـ – ٩٨٧م . وله تصانيف كثيرة .
انظر: ابن خلكان وفيات الاعيان ، ١ ، ٣٦١ ،وياقوت : معجم الادباء ، ٧ ، ٢٣٢ ،
والزركلى ، الاعلام ، ٢ ، ١٧٩ .

(٤) انظر ابا اسحاق الشيرازى ، التبصرة ، ٤٤٤ ومابعدها .
، : ، ، اللمع ، الطبعة الاولى ( بيروت : دار الكتب
===/...

استدلوا على مذهبهم بوجوه ٠

الدليل الاول :ـ

ان الادلة المثبتة لحجية القياس من الكتاب والسنة مطلقة غير مقيدة بأمر دون أمر فيكون القياس حجة فى اللغات كما هو حجة فى الشرعيات .(١)

مناقشته :

نوقش هذا الدليل بأن الأدلة المثبتة للقياس شرعية فهى لا تتناول الا القياس الشرعى ٠

وان سلم انها تدل على كل الاقيسة فتفيد ان قياس اللغة شرعى ايضا لانه ثابت بالشرع مع ان الادباء القائلين بهذا القياس لا يحدون جريانه فى اللغة بعد

---

=== العلمية ، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م ( ١٠ـ ١١ ، ٩٨ ٠

(١) انظر : الآمدى ، الاحكام ، ١ ، ٤٤ ٠

انظر: الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٥٧ ٠

، : البيضاوى ح منهاج الاصول مع سلم الوصول ، ٤ ، ٤٤ وما بعدها ٠

، : ابن قدامة ، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ، ٢ ، ٤ ومابعدها ٠

، : ابن تيمية ، المسودة ، ٣٩٤ ٠

، : ابن النجار الفتوحى ، شرح الكوكب المنير ، تحقيق د / محمد الزحيلى ود/ نزيه حماد ، الطبعة الاولى ( مكة المكرمة : مركز البحث العلمى واحياء التراث الاسلامى ) ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م ، ١ ، ٢٢٣ ٠

، : ابن جنى ابو الفتح ، عثمان : الخصائص ، تحقيق : محمد على النجار بيروت : دار الكتاب العربى ، ١ ، ١٠٩ وما بعدها ، ٢ ، ٤٠ وما بعدها

، : ابا على الفارسى الحسن بن احمد بن عبد الغفار ، معجم مقائيس اللغة فى كل باب ٠

، : الحسين بن القاسم الزيدى ، هداية العقول ، رقم ٨٥ ، ٢ ، ٢٠ ٠

===/٠٠٠

بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم بل هم يقولون بأنه واقع فى اللغة قبل بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم وانه من مقتضى اللغة فلا دخل للنصوص الشرعية فى هذا الباب .(١)

الدليل الثانى :-

ان الطريق الذى يعلم به الحكم من جهة القياس وهو تعليق الحكم على معنى يوجد بوجوده ويعدم بعدمه .

وهذا موجود فى الاسم بان يدور مع المعنى وجودا وعدما فانا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة فاذا حصلت فيه ، تلك الشدة المطربة سمى معها خمرا فاذا زالت عنه مرة اخرى زال عنه الاسم وهذا هو الدوران والدوران يفيد ظن العلية لانه طريق من الطرق المثبتة للعلية . فيحصل الظن بأن العلة لذلك الاسم هى الشدة . ثم رأينا تلك العلة اى الشدة حاصلة فى النبيذ ووجود العلة يقتضى وجود المعلول فيلزم منه ظن حصول المعلول وهو اسم الخمر والا يلزم تخلف المعلول عن العلة وهو باطل واذا حصل الظن بأن النبيذ يسمى خمرا لوجود علة التسمية فيه ، علمنا أن الخمر حرام فوجب الحكم بان النبيذ حرام لانه يصدق عليه اسم الخمر وهذه هى فائدة القياس .(٢)

---

=== انظر الاسنوى ، نهاية السئول بحاشية سلم الوصول ، ٤ ، ٤٧ .

(١) انظر: القرافى ، نفائس الاصول ، رقم ٢٣ ، ٣ ، ١٢٢ .

(٢) انظر : الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ١ ، ٤٠٢ – ٤٠٣ .

انظر : الامام الرازى : المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٥٧ – ٤٥٨ .

مناقشتــــــه :

نوقش هذا الدليل بوجوه .

الوجه الاول :

ان الدوران انما يفيد ظن العلية فيما يحتمل العلية وها هنا لــــم يوجد هذا الاحتمال لانه ليس بين شيء من الالفاظ وشيء من المعانى مناسبــــة واذا لم توجد المناسبة بين اللفظ والمعنى فاستحال ان يكون المعنـــــى داعيا وباعثا للواضع الى تسميته بذلك اللفظ لان الداعى لا يكون داعيـــــا لشيء الا بعد ان يوجد الوصف المشترك بينهما المناسب لكليهما وهو منتـــف ها هنا . فاذا لم يوجد احتمال العلية فيه لم يكن الدوران فيه مفيدا لها[(١)] .

الوجه الثانى :-

ولو سلمنا المناسبة بين اللفظ والمعنى وسلمنا انها علة للتسميـــة بهذا الاسم كالخل يسمى خلا عند وجود الحموضة ولا يسمى خلا عند عدمها فلو كانـــت الحموضة مثلا علة للتسمية به فيلزم منه .

اولا : ان تكون دلالته عليه طبعية ولا يحتاج فى دلالته عليه الى وضع واضــع مع ان الالفاظ لا تدل على المعانى الا بالوضع .

ثانيا : ان كل ما توجد فيه الحموضة يسمى خلا مع ان الامر ليس كذلك لان كثيرا من الحوامض لا يسمى خلا .

---

(١) انظر : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٥٨ .

فظهر ان المناسبة بين اللفظ والمعنى ليست علة للتسمية به بل هى علة لاولوية الاطلاق والتسمية بهذا الاسم فقط .[١]

الجواب عن الاعتراضيين :-

اجيب عن الاعتراض الاول والثانى بانهما يردان على القائلين بجريان القياس فى اللغات ،لو جعل المعنى علة للاسم بمعنى الداعى والباعث لكن الامر ليس كذلك بل المراد بالعلة ،المعرف فحينئذ الدوران يكفى للعلية اى التعريف ولا يحتاج الى المناسبة بين اللفظ والمعنى .

وايضا لا يلزم منه ان تكون دلالته عليه طبعية ، كما لا يلزم منه ان كل ما توجد فيه الحموضة مثلا يسمى خلا لان العلة بمعنى المعرف وحالها كحال القرائن والامارات فقط .[٢]

مناقشته :

وقد رد هذا الجواب بان العلة لما كانت امارة على المعلول فلا تقتضى تعدية التسمية بالاسم من معنى الى معنى لانها مرجحة للاطلاق واولوية التسمية

---

(١) انظر : الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٠٣ .
، : الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٤٧ .

(٢) ، : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٥٩ .
، : شمس الدين الارموى بن محمد بن الحسين الشافعى ، نهاية الوصول بشرح المحصول ( ميكروفيلم بمركز البحث العلمى بجامعة ام القرى رقم ٢٢٧) ، ٢ ، لوحة ١٧ .
، : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ٢٠٣ .

فلما لم تقتض التعدية فلا يجوز القياس لان القياس مبناه على العلـــــــــة التى تقتضى التعدية .

الوجه الثالث :ـ

نوقش هذا الدليل بوجه ثالث وهو ان دوران الاسم مع المعنى وجـــــودا وعدما لا يدل على ان المعنى علة للاسم بل يدل على ان المعنى وضع له الاسم.

ولا شك ان الاسم لا يطلق حقيقة على المعنى قبل تمامه كما لا يطلق عليـــه عند فقد جزء منه كلفظ العشرة فانه موضوع لمجموع الخمستين ، فاذا زال بعض تلك الافراد زال اطلاق اسم العشرة عليه .

فدوران اسم الخمر مع عصير العنب المشتد انما هو لوجود المسمى الذى وضع له الاسم فقبل ان يكون مشتدا لا يطلق عليه اسم الخمر لعدم تحقق المعنى.

وكذلك اذا زال هذا المعنى وصار العصير حامضا لا يجوز ان يطلق عليـــــه هذا الاسم بل يستحق اسما آخر وهو الخل لوجود حقيقة الخلية فيـــــــه فدوران الاسم ليس من دوران العلة ومعلولها وانما هو من قبيل وجـــــــود الاسم المسمى بذلك الاسم .(١)

الدليل الثالث على هذا المذهب :

قال الامام الرازى بنسبة هذا الدليل وهو الذى اعتمد عليه المازنـــى وابو على الفارسى رحمهما الله .

---

(١) انظر : القرافى ،نفائس الاصول ، ٣ ، ١٢ ، رقم ٢٣ .

ثم ذكر هذا الدليل :

وهو انه لا خلاف بين اهل اللغة ان كل فاعل رفع وكل مفعول نصب وكذلك القول فى جميع وجوه الاعراب وان كل ضرب منها : اختص بأمر انفرد به .

ولم يثبت ذلك الا قياسا لانهم لما وصفوا بعض الفاعلين به واستمروا على ذلك : علم انه ارتفع الفاعل لكونه فاعلا وانتصب المفعول به لكونه مفعولا .(١)

مناقشته :

نوقش هذا بان ذلك خارج عن محل النزاع الذى ذكرناه سابقا لان عمومه ثابت عن استقراء كلام ائمة اللغة العربية وقد تقررت عن كلامهم هذه الكلية بالمصطلح الجديد وهى : ان كل فاعل مرفوع وكل مفعول به منصوب وهو ليس بقياس البتة بل كل فاعل يرفع بالوضع الاول كما ان كل حساس يسمى حيوانا بالوضع الاول لا بالقياس كما اذا قال الشارع " اقتلوا كل مشرك " مثلا فانا نقتل كل ما نجده منهم بنص الشارع لا بالقياس .

فالكليات اللغوية والشرعية لا يدخلها القياس وهذه القاعدة منها فلا يدخلها القياس ايضا .(٢)

---

(١) الامام الرازى : المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٥٩ .
انظر : شمس الدين الارموى محمد بن الحسين الشافعى ، نهاية الوصول فى شرح المحصول رقم ٢،٢٢٧ ، لوحة ١٧٠ ـ

(٢) انظر : القرافى ، نفائس الاصول ، رقم ٢٣ ، ٣ ، لوحة ١٢٣ .
، : الاصفهانى ، الكاشف عن المحصول ، رقم ١٣ ، ٣ ، لوحة ٢٣٥ .

الدليل الرابـــــع :-

قال الامام الرازى : مستدلا على جريان القياس فى اللغات أن أهل اللغة اجمعوا على ان ما لم يسم فاعله انما ارتفع لكونه شبيها بالفاعل فى اسنـــــاد الفعل اليه ولم تزل فرق النحاة من الكوفيين والبصريين يعللون الاحكـــام الاعرابية بان هذا يشبه ذاك فى كذا ، فوجب ان يشبهه فى الاعراب واجماع اهل اللغة فى المباحث اللغوية حجة .(١)

مناقشتـــــه :

أولا : ناقشه شهاب الدين القرافى رحمه الله تعالى بان قال :

قلنا : هذا لاحجة فيه لان النحاة يعللون الوضع الاول ويقولون : وضـــع هذا للمعنى الفلانى لاجل كذا : " هذا مسلم " وبقيت مقدمة اخرى ما نقلتموهـــا عنهم وهى انهم قالوا اذا كان الوضع لاجل كذا فقد جوزت العرب ان يلحق بـــه ما فى معناه لا بمعنى الكليات المتقدم ذكرها بل بمعنى القياس وهذا موضـــع النزاع وما نقلتموه لم يحصل منه المطلوب وتعليل الوضع ليس كافيـــا فى ذلك حتى قال بعض الفضلاء :

العلل العقلية والشرعية والعادية تتبعها احكامها والعلل اللغويـــة بعكس ذلك، تتبع احكامها فننظر اى شئ وضعوه عللناه لا انا نثبت وصفا لاجـــل علة وهذا فرق عظيم بين الابواب فتامله . (٢)

---

(١) الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ٢، ٤٦٠ .
انظر: شمس الدين الارموى ،نهاية الوصول بشرح المحصول ،رقم ٢٢٧، ٢ ، لوحة ١٧٠ .

(٢) القرافى ،نفائس الاصول ،رقم ٢٣ ، ٢، ١٢٣ .

ثانيا :-

ويمكن لنا ان نناقشه بوجه آخر :

وهو ان ما يذكره النحاة من المناسبات والعلل انما هو لبيان حكمة ما وقع وضبط القواعد المستفادة مما صدر من العرب بطريق الاستقراء فقط .

فرفع المفعول الذى لم يسم فاعله يدخل تحت هذه الكلية وهى ان كل ما يسند اليه الفعل فهومرفوع والمفعول الذىلم يسم فاعله يسند اليه الفعل فيكون مرفوعا .(١)

الدليل الخامس :-

وهو ان اهل اللغة سموا ما وجدفيه معنى الشىء باسمه فسمو البليد حمارا والشجاع اسدا والسخى بحرا وكذلك سموا النبيذ خمرا واللواط زنا لوجود معنى ذلك فيه . (٢)

مناقشته :

ناقشه الكلوذانى وقال : انما سموا ذلك مجازا على وجه الاصطلاح لانهم تجوزوا بذلك عما وضع له ولهذا لو قال : رأيت حمارا وبحرا لم يسبق الى فهم السامع انه رأى بليدا او سخيا وانما يسبق الى فهمه انه رأى البهيمة والماء الكثير المجتمع فدل على ما ذكرنا .(٣)

---

(١) انظر: الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ٢٠٢ .

(٢) انظر : الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ق ٤٠٢ .

(٣) الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ق ٤٠٢ .

## المبحث الثانـــــــى

## فى بيان من قال بعدم جريان القياس فى اللغات وأدلته :

ذهب ابو بكر الباقلانى على ما نقله عنه البعض [١] وابو الحسين البصرى وابو الطيب ،[٢] والكلوذانى والقشيرى [٣] وابن خويز منداد المالكى .[٤]

---

(١) هذا ما رجحه الجلال المحلى وقد مر ذكره : انظر : شرح جمع الجوامع مع حاشية البنانى ،١ ، ٢٧٣ .

(٢) ابو الطيب الطبرى طاهر بن عبدالله بن طاهر بن عمر ، البغدادى ، الامام الجليل ،فقيه ،اصولى ، جدلى ،قاضى ولد بآمل طبرستان وسمع الحديث بجرجان ونيسابور وبغداد وتولى القضاء احد اعلام الشافعية قال ابن السبكى ،شرح المزنى وصنف فى الخلاف والمذهب والاصول والجدل كتبا كثيرة ليس لاحد مثلها توفى ببغداد سنة ٤٥٠ هـ ـ ١٠٥٨م .
انظر : السبكى ،طبقات الشافعية ، ٥ ، ١٢ ،وابن خلكان ،وفيات الاعيان ٢ ، ١٩٥ ، الشيرازى ،طبقات الفقهاء ، ١٠٦ ، ابن العماد : شذرات الذهب ٣ ، ٢٨٤ .

(٣) القشيرى : بكر بن محمد بن العلاء بن محمد ابن زياد ابو الفضل ويقال له بكر بن العلاء ، البصرى ، المالكى ،فقيه اصولى متكلم ناقد من اهل البصرة انتقل الى مصر وتوفى بها سنة ٣٤٤ هـ ـ ٩٥٥م وقد جاوز الثمانين باشهر وله تصانيف كثيرة منها اصول الفقه مآخذ الاصول،القياس مسائل الخلاف فى اصول الفقه . انظر : ابن العماد ،شذرات الذهب ،٢ ، ٣٦٦ والزركلى ، الاعلام ،٢ ، ٦٩ .
ابن فرحون ، الديباج المذهب ،١ ، ٣١٢ .

(٤) ابن خويز منداد ،محمد بن احمد عبد الله بن خويز المالكى ، العراقـــى

=== / ...

وابو طالب [١] وامام الحرمين والامام الغزالى وابن برهان والآمـــدى وابن الحاجب وعامة الاحناف الى ان القياس لا يجرى فى اللغات .[٢]

---

=== فقيه اصولى ومن تصانيفه كتاب كبير فى الخلاف وكتاب فى اصول الفقـه توفى سنة ٣٩٠ هـ - ١٠٠٠م ، انظر : الصفدى ، الوافى ، ٢ ، ٥٢ ، ابن فرحون ، الديباج المذهب ، ٢ ، ٢٢٩ .

(١) ابو طالب الناطق بالحق : يحيى بن الحسين بن هارون بن الحسين بـن محمد هارون البطحانى الهاشمى الحسنى العلوى من إئمة الزيديـة فقيه اصولى متكلم بويع بعد وفاة اخيه المؤيد بالله احمد بـن الحسين وقام بتصحيح مذهب الهادى الى الحق يحيى بن الحسين توفـى سنة ٤٢٤ هـ - ١٠٣٣ م .
وله تصانيف كثيرة منها المجزى فى اصول الفقه وزيادات شـرح الاصول وجوامع الادلة فى اصول الفقه ، انظر : الزركلى ، الاعلام ، ٨ ، ١٤١ وعمر رضا كحالة ، معجم المؤلفين ، ١٣ ، ١٩٢ - ١٩٣ .

(٢) انظر : امام الحرمين ، البرهان ، ١ ، ١٧٢ .
، : الامام الغزالى ، المستصفى ، ١ ، ٣٢٢ .
، : ابن برهان ، الوصول الى الاصول ، ١ ، ١١٠ .
، : الآمدى ، الاحكام ، ١ ، ٥٧ .
، : ابن الحاجب ، مختصر المنتهى الاصولى بحاشية التفتازانى ، ١ ، ١٨٤

انظر : الكلوذانى التمهيد ، القسم الثانى ، ١ ، ٢٩٥ .
، : السرخسى ، اصول السرخسى ، ٢ ، ١٥٨ .
، : علاء الدين السمرقندى ، ميزان الاصول ، ٦٤١ - ٦٤٢ .
، : ابى الحسين بن على الصميرى الحنفى ، مسائل الخلاف فى اصـول الفقه ، المكتوبة بالالة الكاتبة ، ٤٣٠ .

===/...

استدلوا على مذهبهم بوجوه ·

الدليل الاول ومناقشته :

وهو قول الله تعالى "وعلم آدم الأسماء كلها " [١]

وجه الاستدلال به : أن الآية تدل على ان جميع الاسماء توقيفية فان يمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس · [٢]

مناقشته :

نوقش هذا الدليل بوجهين :

الاول لا نسلم أن الآية تدل على أن الأسماء كلها توقيفية ، اذ يجوز ان لايكون (أل) فى الاسماء للاستغراق فحينئذ يمكن ان يكون علم البعض بالتوقيف والبعض الاخر بالقياس · [٣]

---

=== انظر: ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ١ ، ٥٩ ·

، : ابن عبدالشكور ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ، ١ ، ١٨٥

، : القرافى ، شرح تنقيح الفصول ، ٤١٢ ·

، : ابا الحسين البصرى ، المعتمد ، ٢ ، ٢٧٢ ·

(١) انظر : سورة البقرة ، آية ٣١ ·

(٢) انظر: الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ١ ، ٣٩٥ ·

(٣) ، : اسحاق الشيرازى ، التبصرة ، ٤٤٦ ·

، : ، ، اللمع ، ٩ – ١١ ·

، : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٦٣ ·

الثانـــــــــى :ـ

يردعلى هذا الوجه بانا لو سلمنا الاستغراق فى الاسماء فلا يفيد ماادعاه المخالف لانه يحتمل انيكون ذلك خاصا بآدم عليه السلام بان ادركهـــا توقيفـــا أما غيره منا فيحتمل ان يدرك بعضا منها بالتوقيف وبعضا آخر بالقياس كمـــا ان جهات القبلة تدرك للبعض حسا وللبعض الاخر بالاجتهاد . واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، فلا يصح ان يستدل بها .[١]

اجيب عن الاول بوجوده :ـ

الاول :ـ

ان ( أل ) الداخلة على الجمع تفيد الاستغراق كما هو المقرر عنــد الاصوليين والنحاة .

والقول بخلاف هذا مناقض لهذا المقرر ثم يحتاج الى الدليل وهــو مفقود هنا .

الثانى :ـ

ان هذا الاعتراض خلاف لظاهر الآية لان قوله تعالى ( كلها ) تأكيـــد للاسماء يدل على انالله تعالى علم آدم الاسماء كلها وما ترك من التعليـــم شيئا منها .[٢]

(١) انظر : ابا اسحاق الشيرازى ، التبصرة ، ٤٤٦ .
، : الامام الرازى القسم الثانى ، ٢ ، ٤٦٣ .
، : شمس الدين الارموى ، نهاية الوصول ، رقم ٢٢٧ ، ٢ ، لوحة ١٧١
(٢) ، : الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ١ ، ٣٩٥ .

الثالث : أن الآية تدل على ان التعليم واحد وهو التوقيف فالقول بخلافه بان تعليم البعض منها بالتوقيف والبعض الاخر بالقياس يحتاج الى دليل وهو غير موجود .(١)

الرابع :

ان القول بتعليم البعض بالتوقيف والبعض الاخر بالقياس لا يناسب مقام اظهار فضل آدم عليه السلام .(٢)

الدليل الثاني ومناقشته :

ان اهل اللغة لو صرحوا وقالوا فقيسوا لم يجز القياس ، كما اذا قال أحد اعتقت غانما لسواده ثم قال : فقيسوا عليه وله عبد آخر اسود لا يعتق عليه بالقياس لان العلة لا يتفرع عليها الحكم الا بعد اعتبار الشارع لها علة

فاذا لم يجز القياس عند التصريح به فعدم جوازه عند عدم التصريح به اولى .(٣)

مناقشته :

نوقش هذا الدليل بانه قد نقل الينا بالتواتر عن اهل اللغة انهم جوزوا القياس وجميع كتب النحو والتصريف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة واجمعت الامة على الاخذ بتلك الاقيسة لانه لا يمكن تفسير القرآن والاخبار

---

(١) انظر: نفس المرجع السابق .

(٢) انظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ٢٠٢ .

(٣) انظر : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ٤٦١ .

الا بتلك الاقيسة فهو اجماع معلوم بالتواتر واجماع الامة حجة فهو كتعبد الشارع بالقياس فيكون القياس حجة فيها .[١]

اجيب عنه :

أولا : باننا قلنا انه لا يجوز القياس فى هذا المثال ولو قال القائل به فقيسوا لان العتق حكم شرعى وهو يستدعى علة شرعية منصوبة من قبل الشارع لان الاحكام الشرعية لا تخرج الا على العلل الشرعية كما ان الاحكام اللغوية لا تخرج الا على العلل اللغوية .

وكذا الاحكام العقلية لا تخرج الا على العلل العقلية فكل علة غير منصوبة من قبل الشارع لا يتفرع عليها الحكم الشرعى .

اما دعوى الاجماع فمنقوضة لان المنكرين لجريان القياس فى اللغات متعادلون مع المجوزين بل هم اكثر من المجوزين عند البعض .[٢]

ذكر ابن السبكى اسماء القائلين بكل قول من القولين دون تعقيب عليها وهذا يفهم منه ان القائلين بالقولين متساوون كما اشار اليه الامام الجلال المحلى حيث قال : واشار كما قال :

اى المصنف فى شرح كتابه " جمع الجوامع " بذكر قائلى القولين الى اعتدالهما خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفي .[٣]

---

(١) انظر : الامام الرازى ،المحصول،القسم الثانى ،٢ ،٤٦١ .

(٢) « : الآمدى ،الاحكام ،١ ،٥٧ .

(٣) « : الجلال المحلى ،شرح جمع الجوامع مع حاشية البنانى ،١ ،٢٧٣ .

قال الشيخ بخيت : ان قول الجلال المحلي : يشعر بالقاء عهدة ذلك على صاحب " جمع الجوامع " فان اعتدال قائلي القولين غير مسلم بعد ان صرح كثير من الاصوليين بان المنع مذهب اكثر اصحاب الشافعية ومذهب اكثر الحنفية ونسبة القول الى الجواز الى الاقلين .(١)

اتضح من هذه النصوص ان القول بالاجماع على جريان القياس فى اللغات تحكم بدون دليل .

ثم ان كتب اهل اللغة كما توجد فيها بعض الامثلة من الاقيسة كما قلتم كذلك توجد فيها بعض الامثلة على خلاف مقتضى القياس . فانهم يسمون جميلا من هو قبيح ويسمون عامرا من هو مخرب وغيرها من الامثلة فهذا كله يدل على انهم لا يبالون بالقياس فى الوضع . (٢)

وثانيا :

ان قولكم بان كتب النحو والصرف والاشتقاق مملوءة من الاقيسة غير مسلم بل هى من قبيل ادراج جزئى تحت كلى لغة وادراج الفرد تحت الكلية ليس من باب القياس فى شىء كما تقدم ذكره فى بيان الفاعل والمفعول بل هو خارج عن المتنازع فيه .(٣)

---

(١) انظر : الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٤٥ .

(٢) انظر : الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ١ ، ٣٩٥ .

(٣) انظر : القرافى ، نفائس الاصول ، رقم ٢٣ ، ٣ ، لوحة ١٢٣ .

الدليل الثالث ومناقشته :

وهو ان وضع اللغات على خلاف مقتضى القياس وينافي جوازه فانهم سموا الفرس الاسود أدهم ولم يسموا الحمار الاسود به ، وسموا الفرس الابيض اشهب ولم يسموا الحمار الابيض به .

وكذلك : القارورة انما سميت بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ولم يسم الحياض والانهار بهذا الاسم مع ان هذا المعنى حاصل فيها .

وكذلك :

سميت الخمر بهذا الاسم لمخامرتها العقل وهذه المخامرة موجودة في الافيون وغيره مع انه لا يسمى خمرا [١] وكذلك غيرها من امثلة لا تحصى .[٢]

---

(١) قال القرافي بنسبة هذا المثال : انما سميت خمرا للمخاهرة بقيد سرور النفس وانبساطها (...) والافيون انما هو ساتر فقط فلم يوجد المعنى في الافيون بل الفرق حاصل بين المسكر والمرقد والمفسد للعقل مع بقاء الحواس في غير نشوة وتمتاز الثلاثة على المسكر بثلاثة احكام ،عدم الحد والطهارة وحل اليسير منها وفي المسكر الحد والتنجيس وتحريم اليسير فهذه الفروق ظاهرة لغة وشرعا ،نفائس الاصول ،رقم ٢٣، ٣ ،١٢ .

(٢) انظر: الكلوذاني ، التمهيد ، القسم الثاني ، ١ ، ٣٩٨ .

، : الامام الرازي ، المحصول القسم الثاني ، ٢ ، ٤٦٢ .

مناقشتـــــه :

نوقش هذا الدليل بثلاثة أوجه .

الوجه الاول :

ان اقصى ما فى الباب ان هناك صورا لا يجرى فيها القياس وذلك لا يقدح فى العمل بالقياس كما ان النظام ذكر صورا كثيرة فى الشرع لا يجرى فيهـــا القياس (١) وهذا كما لا يدل على المنع من العمل بالقياس فى الشرع .

فكذلك لا يقدح فيهما فى جريان القياس فى اللغات ، والا فما هـــو جوابكم للنظام فى الشرع فهو جوابنا لكم فى اللغات .(٢)

اجيب عنه بوجوه :

الاول :-

ان الشرعيات احكام فان وجدنا بعض صفات الاصل لها تأثير فى الحكم ووجدنا تلك الصفة موجودة فى الفرع علقنا الحكم عليها فى الفرع اعتبـــارا بالاذن فى الشارع بخلاف الاسم لانه يثبت باللغة واللغة قبل الشرع فلايجوز أن تكـــون

---

(١) ومنها انه قد فرق فى الحكم بين المتماثلين كالمنى والمذى ،بانه اوجـــب الغسل فى الاول دون الثانى وكذا فرق بين الصلاة والصوم بان اوجب قضـــاء الصوم على الحائض دون قضاء الصلاة وكذا فرق بين بول الصبية وبول الصبـــى بان اوجب غسل الثوب من الاول دون الثانى . انظر ابا الحسين البصـــرى المعتمد ٢ ،٧٤٦ والغزالى ،المستصفى ،٢ ،٤٦٠ .

(٢) انظر : ابى اسحاق الشيرازى ،التبصرة ،٤٤٦ .

 ، : الامام الرازى ،المحصول ،القسم الثانى ،٢ ،٤٦٣ - ٤٦٤ .

 ، : الاسنوى ،نهاية السول بحاشية سلم الوصول ،٤ ،٤٨ - ٤٩ .

الشريعة الواردة بعدها علة لما هو الثابت قبلها بل لابد من الاذن من واضع اللغة باجراء القياس فى اللغات سواء كان الواضع هو الله تعالى ، او غيره كقحطان (١) ويعرب (٢) وعدنان (٣)

---

(١) قحطان بن عابر بن شالح بن ارفخشذ إبن سام بن نوح أصل العرب القحطانية وابو بطون حمير وكهلان والتبابعة ( ملوك اليمن ،واللخميين وملوك الحيرة ) والغساسنة ( ملوك الشام ) فى الجاهلية هو اول رجال الجيل الثانى من اجيال العرب الثلاثة ( العادية والمتعربة والمستعربة ) .
هو من حضرموت وانتقل الى صنعاء وهاجم العراق وقابل بعلوس ملك الاشوريين فى عهده وتوفى فى حروبه ، انظر : الزركلى ، الاعلام ، ٥، ١٩٠ .

(٢) يعرب : ابن قحطان بن عابر احد ملوك العرب فى جاهليتهم الاولى وهو ابو قبائل اليمن كلها وبنوه العرب العادية ،ولى امارة صنعاء بعد موت ابيه وغزا الاشوريين فى العراق وبابل وفاز بغنائم وافرة وعاد الى اليمن فصفا له ملكها وحارب العمالقة وهم اصحاب الحجاز فى نفس الوقت فغلبهم عليه وهو وابوه اول من دعا العرب الى الاحتفاظ باساليب لغتهم بعد ان دخلتها لغات الامم الثانية مات بصنعاء بعد ابيه بنحو ثلاثين عاما . انظر : الزركلى ، الاعلام ، ٨، ١٩٢ .

(٣) عدنان احد من تقف عندهم انساب العرب وهو من ابناء اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام والى عدنان ينتسب بنو اسد وعبد القيس وعنترة وبكر وتغلب ووائل والارامم والدؤل وغيرهم ومن مضر : قيس عيلان

===/...

ومعـــــد (١) مثلا لان اللغة سواء كانت توقيفية فقط او اصطلاحيــة فقط او توقيفية واصطلاحية فلا طريق اليها الا النقل فقط : والا لأن بالقيـاس من الواضع غير موجود ، فلا تصح المعارضة بها .(٢)

الثاني :ـ

ان غالب الاحكام الشرعية معقولة المعنى ومعللة بالعلل وما ذكره النظام من الصور على تسليم انها ليست معقولة المعنى فهي نادرة جدا بالنسبة لمـا عداها وورود الصور النادرة على خلاف الغالب لا يقدح في حصول الظـن بجريان القياس في الغالب كالغيم والهواء الرطب اذا لم يمطر نادرا لا يقدح في ظن نزول المطر فيه .

---

=== بن مضر والياس بن مضر ومن قيس عيلان غطفان وسليم وما يتفرع منهمـا ومن الياس :تميم ،وهذيل ،واسد وكنانة ثم من كنانة : قريش ومـن قريش عبد مناف ومنه هاشم ومن هاشم رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر: الزركلي ، الاعلام ، ٤ ، ٢١٨ .

(١) معد بن عدنان بن أدبن أروين الهميع من احفاد اسماعيل عليه السـلام جد جاهلي ، انظر : الزركلي ، الاعلام ، ٧ ، ٢٦٥ .

(٢) انظر : الكلوذاني ، التمهيد ، القسم الثاني ، ٢ ، ٣٩٨ .
، : الزنجاني ، شهاب الدين محمود بن احمد ، تخريج الفروع علـى الاصول .
تحقيق : محسن اديب صالح ، الطبعة الرابعة ( بيروت : موءسسة الرسالـة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م ) ٢٤٥ .

بخلاف اللغات فالقليل منها ظهرت فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى اما الاكثر فلم تظهر فيه تلك المناسبة فلا يكون كافيا لحصول الظن بجريان القياس فيها .

وهذا هو المطلوب .(١)

الوجه الثانى :

نوقش الدليل الثالث بوجه ثان وهو ان عدم اجراء القياس فى تلك الالفاظ يمكن ان يكون للمانع وهذا لا يستلزم عدم اجرائه فيها وفى غيرها عند انتفاء المانع والا يلزم ان لا يكون القياس حجة فى الشرعيات لجريانه فى البعض وعدم جريانه فى البعض الآخر لوجود المانع فيه .(٢)

اجاب عنه القرافى : بان دعوى المانع فى اللغات باطل لانه لا مانع للاطلاق من حيث اللغة الا عدم الوضع والوضع لا مانع له اصلا .(٣)

الوجه الثالث :

نوقش هذا الدليل الثالث بوجه ثالث : وهو انه لا يجرى فيها القياس لعدم وجود العلة لان العلة فيما ذكر ذات وصفين : الجنس والصفة فمثلا العلة فى القارورة هى صفة القرار مع وجود الجنس الذى هو الزجاج وهى غير موجودة فى الحياض والانهار والخابية والصندوق وكذلك العلة فى الفرس الابيض

---

(١) انظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ٢٠٤ .
، : الامام الرازى ، المحصول ، القسم الثانى ، ٢ ، ١٦٠ .
(٢) انظر : ابا النور زهير ، اصول الفقه ، ٤ ، ص ٥٥ .
(٣) انظر : القرافى ، نفائس الاصول ، ٣ ، ١٢٤ .

هى الجنس الذى هو الفرس مع صفة البياض وهى لا توجد في الحمار فلا يسمى به .(١)

اجيب عنه : بانه يدل على انه لا قياس فى اللغات مطلقا ، لان ما من شيء يوافق غيره فى معنى الا ويفارقه فى معنى آخر فمثلا النبيذ يوافق الخمر فى صفة الشدة والصد عن ذكر الله ويخالفه فى انه ماء تمر والخمر من عصير عنب ، كذلك اللواط يوافق الزنا فى انه وطء فى فرج محرم شرعا ولكنه يخالفه فى انه وطء فى فرج ذكر والزنا وطى فى فرج انثى . فيجب ان لا يسمى اللواط باسمه بالقياس .(٢)

---

(١) انظر : الكلوذانى ، التمهيد ، القسم الثانى ، ٣٩٨/١ .

(٢) انظر : نفس المرجع السابق .

## الاختيار .

اتضح مما سبق من تناول ادلة الفريقين ومناقشتهما ان مذهبمن يقول بعدم جريان القياس فى اللغات اولى بالاختيار ويوءكد هذا بما يأتى :-

الاول :-

وهو ان ادلة القائلين بجريان القياس فى اللغات ضعيفة لانتقاضها بالمناقشة الواردة عليها بينما ادلة المنكرين لجريانه فيها قوية لا تقدح فيها المناقشة ولا المعارضة كما ذكرنا آنفا .

الثانى :-

وهو ان الغرض من الوضع اللغوى هو التفاهم والتعريف فاذا وضع اللفظ لشئ فلابد ان يفيد الاطلاق تعريفه واذا امكن لنا ان نقيس عليه فى التسمية معنى اخر تبطل إفادة اللفظ تعريفه عند الاطلاق لانه يصير مشتركا او قدرا مشتركا بينه وبين المقيس وهذا خلاف الغرض من الوضع اللغوى وهو باطل والداعى الى الباطل باطل فالقياس فيها باطل .[1]

الثالث :-

وهو ان القياس فى اللغات يوءدى الى تعذر وضع الاسم للاعيان الخارجية لانه لما وضع هذا الاسم لهذا المسمى ثم علل هذا بعموم

---

(١) انظر: القرافى ، نفائس الاصول ، ٣ ، ١٢٥ .

وجه الاشتقاق او جعل مشتركا فيه وفي غيره او جعل قدرا مشتركا بينه وبين غيره فلا يكون موضوعا لهذا المسمى بعينه وكونه غير موضوع لهذا المسمى باطل فبطل ما ادى اليه وهو جريان القياس في اللغات . (١)

الرابع :-

وهو ان تعليل الاوضاع اللغوية يؤدى الى التناقض بوجهين :

الاول : ان من شرط صحة التعليل تسليم حكم الاصل وهو ان لفظ الخمر مثلا موضوع للمعتصر المشتد من العنب واثبات القياس فيه يفيد انه ليس موضوعا للمعتصر المشتد من العنب بل هو موضوع للمعتصر المشتد مطلقا سواء كان من العنب ام من غيره ،فهذا هو التناقض .(٢)

الثانى :هو ان اثبات القياس في الوضع اللغوى لا يخلو اما ان يكون اللفظ الذى يجرى فيه القياس موضوعا للمعنى المعين او لا ، بان يكون موضوعا للقدر المشترك فان كان الاول فالقياس يناقضه وان كان الثانى فلا حاجة الى القياس . (٣)

---

(١) نفس المرجع السابق ، ٣، ١٢٤ .

(٢) انظر القرافى ،نفائس الاصول ، ٣، ١٢٤ .

(٣) انظر : نفس المرجع السابق .

## ( المبحـــــث الثالث )

في بيان الاثر المرتب على هذا الخلاف في الفروع الفقهية من مختلـــف ابواب الفقـــــــــه .

ثمرة هذا الخلاف تظهر في كثير من الفروع الفقهية : فمن يقول : بجريان القياس في اللغات يثبت الاحكام التالية بالقياس في اللغة فيطلـــــق اولا اسم الزنا على اللواط مثلا بالقياس في اللغة ثم يثبت حكـــــم الزنا للواط بآية الزنا لا بالقياس .

ومن لا يقول : بجريان القياس في اللغــة لا يعتبر اللواط زنا بالقياس في اللغة .

وان كان بعض منهم يتفق مع الفريق الاول في اثبات حكم الزنا للـــواط ولكنه لا بالقياس في اللغة بل بأدلة اخرى غير هذا القياس كالنصوص او القيـــاس في العلة كما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى .

ولذا نرى الاتفاق بين القائلين بجريان القياس في اللغة وبين بعـــض النافيين له في اللغة في الفروع الفقهية والاحكام الآتية مع الخـــــلاف في مدركها .

اذا تبين ذلك فاننا نذكر الفروع الفقهية المترتبة على الخـــــــــلاف في هذه القاعدة .

### المسالـــــــة الاولى :

### " حكم اللائط في الفقه الاســـــــــلامي "

من يثبت جريان القياس في اللغات يطلق اسم الزنا على اللواط قياسا في اللغـــة

بجامع ان فى كل منهما ايلاج فرج فى فرج محرم شرعا مشتهى طبعا ، فيثبت حكم الزنا للواط بالنص وهو :-

أولا قوله تعالى :

" الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة " (١)

وثانيا : سنة الرسول صلى الله عليه وسلم :

أ - حديث عثمان رضى الله عنه وفيه انه صلى الله عليه وسلم قال : " لا يحل دم امرىء مسلم الا باحدى ثلاث زنى بعد احصان ، وارتد بعد اسلام وقتل نفسا بغير حق " . (٢)

ب - حديث ابى هريرة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم " رجم ماعزا وقد احصن " . (٣)

---

(١) انظر : سورة النور ، آية ٢ .

(٢) رواه الترمذى والنسائى وابن ماجة واللفظ للترمذى وحسنه .

انظر : سنن الترمذى ، كتاب الفتن (٣٤) باب ما جاء لا يحل دم امر مسلم الا باحدى ثلاث (١) رقم (٢١٥٨) ٤ ، ٤٦٠ - ٤٦١ .

وسنن النسائى كتاب تحريم الدم (٣٧) باب ذكر ما يحل به دم مسلم ٧ ، ٩٠ - ٩١ ، وسنن ابن ماجه ، كتاب الحدود (٢٠) باب لا يحل دم امرئ مسلم الا فى ثلاث (١) ٢ ، ٨٤٧ .

(٣) رواه الشيخان وان لم يسمياه بماعز .

انظر : صحيح البخارى ، كتاب المحاربين من اهل الكفر والردة (١٥) باب لا يرجم المجنون والمجنونة (٢٢) ٨ ، ٢١ - ٢٢ .

صحيح مسلم ، كتاب الحدود (٢٩) باب من اعترف على نفسه بزنى (٥) ٢ ، ١٣١٨ .

فعقوبة اللائـــــــط ثابتة عندهم بالنص .

والذين ينفون جريان القياس فى اللغات اختلفوا في عقوبة اللائـــــط وان اتفقوا فى هذا الاصل وهو ان القياس لا يجرى فى اللغة .(١)

فبعض منهم يتفق مع الفريق الاول فى حكم اللائط وهو ان عقوبته هـــــــى عقوبة الزنـــــا . ولكن لا بالقياس فى اللغة بل بالقياس فى العلـــــة او بادلة اخرى .

وبعض منهم يقول : ان عقوبة اللائط ليست عقوبة حدية كعقوبة الزنـــا بل عقوبته التعزير الذى يصل الى القتل عند الفساد .

تفصيل الاقوال فى هذه المسألة وادلتها :

المذهب الاول :-

ذهب الحنيفية سوى الصاحبين وعليه الفتوى .
الى ان عقوبة اللواط التعزير الذى يصل الى القتل عند الفساد لا الحد .(٢)
واستدلوا عليه بوجوه .

الاول : اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم .
وهو ان الصحابة كانوا يعرفون نص الزنا ثم اختلفوا فى عقوبة اللـــواط

---

(١) انظر : الزنجانى ،تخريج الفروع على الاصول ، ٣٤٥ – ٣٤٦ .

(٢) انظر : المرغينانى ، الهداية ، ج٢ ، ص١٠٢

، : الكاسانى ،بدائع الصنائع ، ٧ ، ٣٤ .

وقال ابن الهمام لو عمل عمل قوم لوط فلا حد عليه عند ابى حنيفة ولكنه يعزر ويسجن حتى يموت او يتوب ولو اعتاد اللواط قتله الامام محصنا كان او غير محصن سياسة.

فتح القدير ، ٥ ، ٢٦٢ .

فهذا يدل على انهم اجمعوا واتفقوا على ان اللواط غير الزنا فاذاً لا يصح ايجاب حد الزنا على ما هو غير الزنا وهو اللواط بالقياس فى اللغة فتكون عقوبته التعزير حتما . (١)

اما اختلاف الصحابة رضى الله عنهن فيوضحه ما يأتى :-(٢)

أ- روى محمد بن المنكدر : " ان خالد بن الوليد كتب الى ابى بكر انه وجد رجلا فى بعض نواحى العرب ينكح كما تنكح المرأة فجمع ابو بكر الصحابة فسألهم ، فكان من اشدهم فى ذلك قولا على قال : هذا ذنب لم يعص به الا أمة واحدة صنع الله بها ما قد علمتم ، نرى ان نحرقه بالنار ،فاجتمع رأى الصحابة على ذلك " .(٣)

---

(١) انظر : السرخسى ، المبسوط ، ٩، ٧٨ .
انظر : الكاسانى ،بدائع الصنائع ،٧، ٣٤ .

(٢) انظر : السرخسى ، المبسوط ، ٩، ٧٩ .

(٣) رواه البيهقى فى السنن الكبرى واخرجه ابن حزم وقال منقطع وقال ابن حجر : هو ضعيف جدا ،وقال الشوكانى : فى سنده ارسال .
انظر : المحلى ،١٣، ٤٤٩ .
انظر : الدراية بهامش نصب الراية ، ٣، ٣٤٢ .
انظر : الشوكانى محمد بن على بن محمد ،نيل الاوطار ، الطبعة الثانية ( بيروت : دار الفكر ،١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ) ٧ ، ٢٨٧ .
ولعل هذا الاجماع كان فى هذه الحادثة بخصوصها نظرا للنقول الاخرى التى تثبت اختلافهم فى حكم اللواط .

ب ـ روى عن سالم بن عبد الله وابان بن عثمان وزيد بن الحسن : ان عثمان بن عفان اتى برجل قد فجر بغلام من قريش معروف النسب فقال عثمان : ويحكم اين الشهود ؟ أحصن ؟ قالوا : تزوج بامرأة ولم يدخل بها بعد فقال على لعثمان رضى الله عنهما ، لو دخل بها لحل عليه الرجم فاما اذا لم يدخل فاجلده الحد فامر به عثمان فجلد مائة .(١)

جـ ـ سئل ابن عباس رضى الله عنهما : ما حد اللوطى ؟ قال : ينظر اعلى بناء فى القرية فيرمى منه منكسا ثم يتبع بالحجارة (٢) لقوله تعالى :

" فجعلنا عاليها سافلها وامطرنا عليهم حجارة .(٣)

د ـ وكان ابن الزبير يقول : يحبسان فى مواضع النتن حتى يموتا نتنا (٤)

الثانى : المعقول

أ ـ اللواط لو كان زنا قياسا فى اللغة كما قال القائلون به وشملته آية الزنا لما اختلف الصحابة رضى الله عنهم فى عقوبة اللواط لان عقوبة الزنا معروفة بينهم ثابتة بآية الزنا وما صح عن السنة الشريفة .

فاختلافهم هذا يدل على ان اللواط ليس بزنا ولا تشمله آية الزنا

---

(١) رواه الطبرانى وفيه من لم يعرف
انظر : الهيثمى ، مجمع الزوائد ، ٦ ، ٢٧٢ .
انظر : الزيلعى ، نصب الراية ، ٣ ، ٣٤١ .
(٢) رواه ابن ابى شيبة والبيهقى " انظر السنن الكبرى ، ٨ ، ٢٣٢ .
، : الزيلعى ، نصب الراية ، ٣ ، ٣٤٢ .
(٣) سورة الحجر ، آية ٨٤ .
(٤) انظر : السرخسى ، المبسوط ، ٩ ، ٧٩ .

فلا تكون عقوبته عقوبة الزنا بل عقوبته موكولة الى رأى الامام .[١]

ب ـ وهو ان الزنا يوءدى الى افساد معنى الفراش واشتباه الانساب وتضييع الاولاد وتخلق الولد من غير اب يودبه وهذا يفضى الى افساد العالم والمجتمع وقد اشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله " وولد الزنا شر الثلاثة " .[٢]

---

(١) انظر : الكاسانى ،بدائع الصنائع ،٧ ،٣٤ .
انظر : السرخسى ، المبسوط ، ٩ ، ٧٨ .

(٢) رواه ابو داود والامام احمد عن ابى هريرة رضى الله عنه
انظر : سنن ابى داود كتاب العتق ، (٢٣) ، باب فى عتق ولد الزنا (١٢) رقم (٣٩٦٣) ، ٤ ، ٢٧١ ـ ٢٧٢ .
" : مسند الامام احمد ، ٢ ، ٣١١ .
علق على هذا الحديث الخطابى وقال : اختلف الناس فى تأويل هذا الكلام فذهب بعضهم الى ان ذلك انما جاء فى رجل بعينه كان موسوما بالشر وقال بعضهم انما صار ولد الزنا شرا من والديه لان الحد قد يقام عليهما فتكون العقوبة تمحيصا لهما وهذا فى علم الله لا يدرى ما يصنع به ، وما يفعل فى ذنوبه (...) وقد قال بعض اهل العلم : معناه انه شر الثلاثة اصلا وعنصرا ونسبا ومولدا وذلك لانه خلق من ماء الزانى والزانية وهو ماء خبيث .

الخطابى : احمد بن محمد بن ابراهيم ، معالم السنن بهامش ابى داود ، ( استانبول : دارالدعوة ) ، ٤ ، ٢٧٢ .

فشرع حد الزنا صيانة للفراش وحفظا للاولاد .

وهذا خلاف للواط فانه لا يوجد فيه ذلك المعنى وانما الذى يوجد فيه هو تضييع الماء المهين الذى يباح مثله بالعزل فلا يكون فى معنى الزنا فلا تكون عقوبته عقوبة الزنا .(١)

جـ - هو ان عقوبة الحد تشرع لما يغلب وجوده كالزنا فان الشهوة بين الرجل والمرأة تدعو الى هذا الفعل القبيح بخلاف اللواط فانه ليس فى طبيعة النفوس مايدعو اليه فيكون اللواط اقل وجودا من الزنا فلا تكون عقوبته مثل عقوبة الزنا .(٢)

د - الادلة التى قد اسلفناها على نفى جريان القياس فى اللغات وقد رجحنا هذه الادلة فيماسبق آنفا كلها تدل على ان اطلاق الزنا على اللواط بالقياس فى اللغة لا يصح .

وبهذا يبطل الاصل الذى بنوا عليه معاملة اللواط كالزنا فلا يصح ان نحكم على اللواط بانه زنا بالقياس فى اللغة وليس معنى هذا ان جمهور الحنفية يتركون اللائط يفسد غلمان الناس ويحفظ من العقاب الشديد بل يرون قتل اللائط عندافساه غلمان الناس وهذا القتل ليس حدا عندهم كما يراه حدا المالكية والحنابلة والشيعة بل يقتل تعزيرا

---

(١) الكاسانى ،بدائع الصنائع ،٧، ٣٤ .

(٢) انظر : السرخسى ، المبسوط ،٩، ٧٨ .

المذهب الثاني :-

ذهب ابو يوسف ومحمد والمالكية والشافعية والحنابلة والزيدية .[١]

الى اجراء حد الزنا على اللائط مع اختلاف فيما بينهم فى الاصل الذى اعتمدوا عليه فالقائلون بجريان القياس فى اللغات استدلوا به على ان اللواط زنا فيحد عليه حد الزنا بالنص والذين لا يقولون بجريان القياس فى اللغات مع انهم معهم فى ان اللواط يحد حد الزنا فيستدلون عليه لا بدليل القياس فى اللغة بل بادلة اخرى حسبما نفصل فيما بعد .

---

(١) وهنا اختلاف بين تلك المذاهب فى التفصيل

وهو ان ابا يوسف ومحمدا يقولان : ان عقوبة اللواط الرجم عند الاحصان والجلد عند عدم الاحصان . انظر : الكاساني بدائع الصنائع ٧، ٣٣ والمالكية يقولون : ان عقوبة اللائط الرجم مطلقا سواء كان محصنا او غير محصن .

انظر الدسوقى : شمس الدين محمد بن عرفة ،حاشية على الشرح الكبير ( بيروت : دار الفكر ) ٤ ، ٣١٣ .

وللشافعية فيه ثلاثة اقوال : الاول وهو المذهب عندهم : ان عقوبة اللواط هى عقوبة الزنا . ان كان محصنا فيرجم وان كان غير محصن فيجلد ويغرب ، الثانى القتل سواء كان محصنا او لا ، الثالث : التعزير مطلقا .

انظر الشربينى : محمد الخطيب ،مغنى المحتاج ( مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى واولاده ، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م) ٤، ١٤٤ .

===/...

واستدل هذا الفريق بوجوه .

الدليل الاول : الكتاب .

وهو ان الله تعالى سمى الزنا فاحشة حيث قال :

" واللآتى يأتين الفاحشة من نسائكم " (١)

وأيضا قال تعالى : " ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة وساء سبيلا " (٢)

كذلك سمى اللواط فاحشة ايضا : كما قال تعالى .

ولوطا اذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ماسبقكم بها من احد من العالمين

---

=== وللحنابلة فيه قولان : الاول ان عقوبته الرجم مطلقا سواء كان اللائط محصنا او لا .

الثانى : ان حكمه حكم الزنا لو كان محصنا يرجم والا فيجلد .

قال ابن قدامة بنسبة الاول : وهذا قول على وابن عباس وجابر بن زيد وعبد الله بن معمر والزهرى وأبى حبيب وربيعة ومالك واسحاق واحد قولى الشافعى رضى الله تعالى عنهم جميعا وقال بنسبة الثانى وبه قال سعيد ابن المسيب وعطاء والحسن والنخعى وقتادة والاوزاعى وهو المشهور من قولى الشافعى رضى الله عنهم جميعا .

انظر المغنى مع الشرح الكبير ١٠، ١٦٠ - ١٦١ ،وابا الفرج : شمس الدين عبد الرحمن بن ابى عمر محمد بن احمد بن قدامة ، الشرح الكبير بيروت: دار الكتاب العربى، ١٣٩٢هـ -١٩٧٢م) ١٠، ١٧٥، والزيدية عندهم قولان : الاول ان حده حد الزنا وهو المذهب عندهم والثانى القتل . انظر : ابن المرتضى احمد بن يحيى ، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الامصار مع جواهر الاخبار والاثار ، الطبعة الثانية ( بيروت : موسسة الرسالة ، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٥م) ٦، ١٤٣ - ١٤٤ .

(١) سورة النساء ، آية ١٥ .

(٢) سورة الاسراء : آية ٣٢ .

انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون .(١)

وهذه الآيات كلها تدل على انها فى معنى واحد فيكون حكمهما واحدا وعقوبتهما واحدة .

الدليل الثانى : السنة :

وهى ان النبى صلى الله عليه وسلم صرح بان اللواط زنا

أ — روى عن ابى موسى الاشعرى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : اذا اتى الرجل الرجل فهما زانيان .(٢)

فهذه الرواية تدل على ان اللواط جريمة قبيحة كالزنا فتكون عقوبته عقوبة الزنا بل اقصى منه نظرا لشناعتها .

كما يدل عليه حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال النبى صلى الله عليه وسلم :

---

(١) سورة الاعراف ، آية ٨١ .

(٢) رواه البيهقى وهو منكر بهذا الاسناد .

انظر : السنن الكبرى ، ٨ ، ٢٣٣ .

، : الشوكانى ، نيل الاوطار ، ٧ ، ٢٨٧ .

ورواه الطبرانى فى الكبير من وجه آخر وفيه بشر بن الفضل البجلى وهومجهول .

انظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٤ ، ٥٥ .

ب ـ من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به .[١]

جـ ـ وحديث ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : فى الذى يعمل عمل قوم لوط ، ارجموا الاعلى والاسفل .[٢]

---

(١) رواه ابو داود والترمذى وابن ماجة واحمد واللفظ للثلاثة وهو صحيح الاسناد .

انظر : سنن ابى داود ،كتاب الحدود (٣٢) باب فيمن عمل عمل قوم لوط (٢٩) رقم (٤٤٦٢) ٤ ،٦٠٧ - ٦٠٨ .

، : سنن الترمذى كتاب الحدود (٥) باب ما جاء فى حد اللوطى (٢٤) رقم (١٤٥٦) ٤ ،٥٧ .

، : سنن ابن ماجة كتاب الحدود (٢٠) باب من عمل عمل قوم لوط رقم (٢٥٦١) ٢ ،٨٥٦ .

، : البنا : الفتح الربانى ،باب ما جاء فيمن وقع على ذات محرم اواتى بهيمة او عمل عمل قوم لوط ،رقم (١) ،١٦ ،١٠٢ .

، : الزيلعى ،نصب الراية ،٣ ،٣٤٠ .

(٢) رواه الترمذى وابن ماجه وفى سنده عاصم بن عمر وهو متروك يضعف فى الحديث من قبل حفظه .

انظر : سنن الترمذى ،كتاب الحدود (٤) باب ما جاء فى حد اللوطى (٢٤) ٤ ،٥٨ .

، : سنن ابن ماجه ،كتاب الحدود (٢٠) باب من عمل عمل قوم لوط (١٢) رقم (٢٥٦٢) ٢ ،٨٥٦ .

قال النووى : وفى كيفية قتل اللائط اوجه احدها بالسيف كالمرتد والثانى الرجم تغليظا عليه والثالث يهدم عليه جدار او يرمى من شاهق حتى يموت اخذا من عذاب قوم لوط عليه السلام - المجموع مع فتح العزيز ،٢٠ ،٢٧ .

الدليل الرابع : المعقـــــــــــول

أ ـ ان الزنا هو ايلاج فرج فى فرج محرم مشتهى طبعا وهذا المعنى موجـــود فى اللواط فيكون اللواط زنا بالقياس على الزنا فتكون عقوبته ثابته بالنـــص الذى تثبت به عقوبة الزنا .(١)

ب ـ ان سفح الماء فى الدبر ابلغ حرمة منه فى القبل لان القبل محـــــل يظن فيه ان يكون الفعل فيه حرثا ويكون عارا للفاعل والمفعول بها بخـــلاف اللواط فانه لا خوف فيه ان يكون المحل منبتا فتضييع الماء فيه ابيـــن من القبل .(٢)

ج ـ ان القبل يمكن ان يكون الفعل فيه جائزا مملوكا للفاعل بخلاف الدبـــر فانه لا يتصور ان يكون الفعل جايزا حتى لو كان هذا الفعل مع الزوجـــة او الامة ; فالحرمة فيه أبين من الزنا فيكون حكمه حكم الزنا وعقوبته عقوبـــة الزنا بطريق الاولى .(٣)

د ـ ان اللواط يشارك الزنا فى تحريم المحل فيجب ستر الدبر كما يجـــب ستر القبل شرعا لان كل واحد منهما فرج ، فيكون حكمهما ايضا واحدا .(٤)

---

(١) انظر : الزنجانى ،تخريج الفروع على الاصول ، ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٢) انظر : الكاسانى ،بدائع الصنائع ، ٧ ، ٣٤ .

(٣) انظر : البهوتى : منصور بن يونس ابن ادريس ،كشاف القناع ،تعليـــق هلال مصيلحى مصطفى هلال ( بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م) ٦ ، ٩٤ .

(٤) انظر : البهوتى ،كشاف القناع ، ٦ ، ٩٤ .

هـ - ان الاغتسال كما يجب بنفس الايلاج فى القبل كذلك يجب بنفس الايلاج فى الدبر .

و - ان الدبر لا يختلف عن القبل فى كونه محلا محركا للشهوة طبعا لمعنى الحرارة واللين بل هو مشتهى اكثر من القبل لضيقه وكثرة تولد الحرارة منه (١)

فظهر من هذا كله ان اللواط لا يقل فى خطره عن جريمة الزنا فهو يستوى بالزنا فى المعنى فيكون مساويا له فى العقوبة .

اما اللواط فى دبر الزوجة او الامة فقد اتفق الفقهاء على انه لا عقوبة عليه كعقوبة الزنا وان اختلفوا بعد ذلك فى عقوبته فالقليل منهم ذهب الى عدم العقوبة عليه والاكثرون يقولون انه حرام ومن يرتكب هذه الجريمة يعاقب بالتعزير .

تفصيله :

ان الحنفية يقولون ان اللواط فى دبر الزوجة او الامة معصية يعزر من يرتكبها وقد مر ذكر ادلة هذا القول سابقا .

وصاحبا ابى حنيفة والامام احمد يقولون ان اللواط كالزنا وقد مرت ادلته فيستحق من يرتكبهما ان يعاقب بعقوبة الحد باعتبار الاصل ولكن الحد

---

(١) انظر: الكاسانى ،بدائع الصنائع ،٦ ، ٩٤ .
، : الزيلعى ،تبيين الحقائق ، ٣ ، ١٨٠ .
، : الامام مالك ،المدونة الكبرى ، ٦ ، ١٣ .
، : النووى ،روضة الطالبين ، ١٠ ، ٩٠ .
، : المجموع مع فتح العزيز ، ٢٠ ، ٢٧ .
، : ابن قدامة المغنى مع الشرح الكبير ، ١٠ ، ١٦١ وما بعدها .
، : البهوتى ،كشاف القناع ، ٤ ، ٩٤ .

يحد لشبهة الملك والاختلاف في اباحة الفعل فيه كما ذهب اليه البعض فيعاقب عليه بعقوبة التعزير .

وذهب المالكية والشافعية الى انه حرام ولكنه لا يعاقب على ارتكابه الا اذا تكرر عنه هذا الفعل فيصبح هذا الفعل جريمة تعزيرية فيعاقب عليه بالتعزير . (١)

---

(١) انظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٧، ٣٤ .
، : ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ١٦١ .
، : الدسوقي ، حاشيته على الشرح الكبير ، ٤، ٣١٣ .
، : الشربيني ، مغني المحتاج ، ٤، ١٤٤ .

المسألة الثانية :ـ

## حكم النباش في الفقه الاسلامي

النباش هو من ينبش القبور ويأخذ أكفان الموتى منها . هل يعاقب بعقوبة السارق ام لا ؟

من يثبت جريان القياس في اللغات يقول . ان النباش سارق بالقياس في اللغة " لان السرقة معناها اخذ المال خفية وهذا المعنى موجود في النبش فيكون النبش سرقة ويطلق عليه لفظ السرقة حقيقة بالقياس على السارق فحينئذ النباش يكون داخلا تحت آية السرقة . وهي :

" والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما " .[1]

فعلى هذا حكمه القطع وهو ثابت بهذا النص لا بالقياس في اللغة .[2]

ومن ينفي جريان القياس في اللغات فبعض منهم يتفق مع الفريق الاول في حكم النبش وهو القطع لا بالقياس في اللغة بل بأدلة اخرى غير القياس في اللغة .

وبعض منهم لا يقول في النبش بالقطع بل بالتعزير . اما قياس النبش على السرقة فهو باطل لعدم جريانه في اللغات .

---

(١) سورة المائدة ، آية ٣٨ .

(٢) انظر الزنجاني ، تخريج الفروع على الاصول ، ١٨٥ .

## تفصيل الاقوال في هذه المسألة وادلتها .

### المذهب الاول :-

ذهب الحنفية الى ان النباش لا تقطع يده وان ارتكب ذنبا عظيما ويعزر على هذا باشد التعزير لنبشه القبور وهتكه حرمة الموتى .(١)

واستدلوا عليه بوجوه :

#### الاول : بالسنة :

وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم (٢)"لا قطع على المختفي "(٣)

#### الثاني : اجماع الصحابة رضي الله عنهم :

أ - روى عن الزهري قال : اخذ نباش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجمع رأيهم على ان يضرب ويطاف به .(٤)

ب - روى عن الزهري قال : اتي مروان بقوم يختفون ( اي ينبشون القبور ) فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون .(٥)

---

(١) انظر : ابن الهمام ،فتح القدير ، ٥ ، ٣٧٤ - وما بعدها .

(٢) قال الزيلعي : غريب : روى ابن ابي شيبة في مصنفه حدثنا شيخ لقيته في منى عن روح بن القاسم عن مطرف عن عكرمة عن ابن عباس قال : ليس على النباش قطع ،نصب الراية ، ٣ ، ٣٦٧ .

(٣) قال : ابن الهمام : وهو النباش بلغة اهل المدينة فتح القدير ٥، ٣٧٥

(٤)،(٥) انظر الزيلعي ،نصب الراية ، ٣ ، ٣٦٧ - ٣٦٨ .

فظاهر كلام الزهري انه لم ينكر احد منهم هذا القول يدل على الاجماع

الدليل الثالث :- المعقول :

أ - لابد للقطع في السرقة ان يكون المال المسروق مملوكا والكفن ليس بملك لا للميت ولا لورثته ، اما الميت فلا يملك شيئا لانه ليس من اهل الملك .
اما الورثة فان ملكهم موءخر عن حاجة الميت وهو بحاجة الى الكفن .

وعلى هذا التكفين مقدم على حقوق الورثة كما ان ايفاء الدين على الميت وتنفيذ الوصية كل منها مقدم على حقوقهم وملكهم .

ثم الملكية ههنا قد وقعت الشبهة فيها لوقوع الخلاف فيها والشبهة تدرأ الحدود فلا تقطع يد النباش .

ب - لابد للقطع في السرقة ان يكون المال محرزا والقبر ليس بحرز اصلا اذ الاموال لا تحفظ فيه عادة .
قال الكاساني رحمه الله : فعند ابي حنيفة ومحمد لا يقطع النباش لان القبر ليس بحرز بنفسه .
اذ لا تحفظ الاموال فيه عادة ، الا ترى انه لو سرق منه الدراهم والدنانير لا يقطع .

جـ - ان الكفن مال تافه لنفرة الطبائع السليمة عنه ولعدم الانتفاع به كما ينتفع بالمال كاللباس ففي ماليته قصور والقصور اقوى من الشبهة ولما كانت الحدود تندرىء بالشبهة فبالقصور بالاولى .

---

(١) انظر: ابن الهمام ، فتح القدير ، ٥ ، ٣٧٥ .
في هذا الاجماع نظر لانه ليس باجماع الامة الا اذا اعتبرنا مذهب مالك في اجماع اهل المدينة .

اما قصور ماليته فان المال هو الذى ينتفع به او يدخر لوقت الحاجة اليه للانتفاع به والكفن ليس كذلك . فانه يوضع فى القبر للبلى .(١)

المذهب الثانى :-

ذهب ابو يوسف(٢) صاحب ابى حنيفة والمالكية والشافعية والحنابلة والزيدية الى قطع يد النباش حدا .(٣)

وبه قال عمر وعلى وعائشة والزبير وابن مسعود من الصحابة رض الله تعالى عنهم .(٤)

استدلوا عليه بوجوه :

الاول : السنة :-

وهى حديث البراء ابن عازب عن ابيه عن جده : ان النبى صلى الله عليه

---

(١) انظر : ابن الهمام ،فتح القدير ،٥ ٣٧٦
، : الكاسانى ،بدائع الصنائع ،٧ ،٦٩ .

(٢) الامام ابو يوسف يقول بقطع يد النباش لا بالقياس فى اللغة او القياس فى الحد بل بالسنة وهى من نبش قطعناه .

(٣) وههنا فرق بين تلك المذاهب فى بعض التفاصيل وهو ان القبر سواء كان فى بيت محرز او عند العمران او فى المفازة حرز عند الحنابلة على القول الراجح وعند المالكية والزيدية تقطع يد النباش اما عند الشافعية فلا تقطع يده على القول الراجح الا اذا كان القبر فى بيت محرز او عند العمران . انظر ابن رشد ،بداية المجتهد ،٢ ،٤٨٣ والنووى : المجموع مع فتح العزيز ،٢٠ ،٨٥ ،وابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ،١٠ ،٢٨٠- ٢٨١، ابن المرتضى ، البحر الزخار مع جواهر الاخبار والاثار ٤٦ ١٧٣

(٤) انظر : ابن الهمام ،فتح القدير ،٥ ،٣٧٤ .

وسلم قال : من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه ومن نبش قطعناه .(١)

الثاني : الاثر :

أ - وهو ما روى عن سهيل بن ذكوان : قال : شهدت ابن الزبير قطع نباشا .(٢)

ب - وهو ماروى عن عائشة رضى الله تعالى عنها انها قالت : سارق امواتنا كسارق احيائنا .(٣)

الثالث : المعقول :

أ - وهو القياس فى اللغة بان السرقة يسمى بها لاخذ مال الغير خفية وهذه العلة موجودة فى النبش فيطلق عليه لفظ السرقة قياسا فحينئذ يكون داخلا تحت آية السرقة ويكون حكمه وهو قطع يد النباش ثابتا بهذا النص .

---

(١) رواه البيهقى وفى سنده بشر بن حازم يجهل حاله . انظر ، الزيلعى نصب الراية ، ٣ ، ٣٦٦ - ٣٦٧ .

(٢) روى البخارى فى تاريخه والبيهقى وفى اسناده سهيل قال البخارى هو سهيل بن ذكوان ابو السندى المكى قال عباد بن العوام ، كنا نتهمه بالكذب .
انظر : السنن الكبرى ، ٨ ، ٢٧٠ .
انظر : الزيلعى ، نصب الراية ، ٣ ، ٣٦٧ -

(٣) رواه الدارقطنى والبيهقى .
انظر : الزيلعى ، نصب الراية ، ٣ ، ٣٦٧ .
انظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٤ ، ٧٠ .

ب ـ ان الكفن مال يملكه الميت لانه لا يزول ملك الميت الا عما لم يكن في حاجة اليه والكفن يحتاج اليه الميت فيكون مملوكا له واخذ المال للغير خفية يستوجب الحد وهو قطع يد مرتكبه فتقطع يده .(١)

جـ ـ ذكره ابن الهمام موجها به رأى الامام ابى يوسف حيث قال : لانه مال متقوم محرز بحرز مثله فيقطع فيه .

اما المالية فظاهر ، واما الحرز فلان القبر حرز للميت وثيابه تبع له فيكون حرزا لها ايضا .(٢)

---

(١) انظر : الدسوقى : حاشيته على الشرح الكبير ، ٤ ، ٣٠١ ـ ٣٠٢ .
، : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ٢٠ ، ٥٨ .
، : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ١٠ ، ٨٥ .

(٢) ابن الهمام ، فتح القدير ، ٥ ، ٢٧٥ .

المسألة الثالثـــــة :-

" حكم الطرار فى الفقه الاسلامى "

الطرار هو شخص بارع يسرق مال الانسان من جيبة او كمه او صفنـــه بدون شعور منه بما فعل غالبا مع انه يكون يقظان .

فمن يثبت القياس فى اللغات يقول : ان الطرار سارق لاخذه مـــال الغير خفية ويطلق عليه لفظ السارق لاجل هذا الوصف فيه مع المبالغـــة فيدخل الطرار تحت آية السرقة وحكمه ثابت بهذا النص . فتقطع يده حـــدا عندما توجد شرائط السرقة فيه .

ومن لا يثبت جريانه فيها فلا يثبت حكم الطرار بقياسه على الســـارق قياسا فى اللغة ولا يقول : انه داخل تحت آية السرقة كالسارق فيكون حكمـــه ثابتا بهذا النص بناء على القياس فى اللغة .

وان كان بعض منهم يتفق مع الفريق الاول فى حكم الطرار بانه تقطـــع يده حدا . وهذا لا لجريان القياس فى اللغة بل لادلة اخرى غير القيـــاس فى اللغة تدل على قطع يد الطرار .

والبعض الاخر منهم لا يتفق مع الفريق الاول فى حكم الطرار كمـــا يختلف عنه فى مدركه ويقول ان الطرار لم يرتكب جريمة توجب حدا بل ارتكـــب جريمة تعزيرية فيعزر على ارتكاب هذه الجريمة ولا تقطع يده .

## تفصيل الاقوال فى هذه المسألة .

للعلماء فى هذه المسألة ثلاثة اقوال :

### المذهب الاول :

ذهب ابو يوسف من الحنفية [١] والمالكية والشافعية والحنابلة . [٢] الى ان الطرار تقطع يده حدا سواء ادخل اليد فى الكم او فى الجيب فطر الصرة منه او طرها من خارج الكم او الجيب بالقطع او بالشق .

واستدلوا عليه بما ياتى :-

١ - ان الطرار يقاس على السارق بالقياس فى اللغة والجامع هو اخذ مال الغير خفية فيطلق عليه لفظ السارق وعلى هذا يكون الطرار داخلا تحت آية السرقة فتقطع يده بهذا النص .

٢- ان الطر يصدق عليه تعريف السرقة وهو اخذ مال الغير المحرز خفية فحينئذ الطرار سارق فيحد عليه حد السرقة .[٣]

---

(١) انظر : المرغينانى ، الهداية ، ٢، ١٢٥ .
(٢) " : النووى ، روضة الطالبين ، ١٠، ١٢٣ .
" : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ١٠، ٢٦٠ .
(٣) " : النووى ، روضة الطالبين ، ١٠، ١٢٣ .
" : ابن قدامة ، المغنى مع الشرح الكبير ، ١٠، ٢٦٠ .

المذهب الثانى :ـ

وهو رواية عن الامام احمد رحمه الله تعالى بانه لا قطع على الطرار سواء ادخل اليد فى الجيب او فى الكم فطر الصرة منه او لم يدخلها .

واستند الحنابلة فى هذه الرواية على ان الطرار كالمختلس والمختلس لا حد عليه فكذلك الطرار . (١)

المذهب الثالث :ـ

وهو مذهب ابى حنيفة ومحمد وجمهور الحنفية رحمهم الله

وقد فصل الاحناف فى هذه المسألة فقالوا :

(١) ان كان الطر بالقطع والدراهم تكون مصرورة على ظاهر الكم لم يقطع واستدلوا عليه : بان الحرز هو الكم والدراهم فى صورة المسألة بعد القطع كانت على ظاهر الكم والطرار اذا اخذ المال من غير ان يدخل اليد فى الكم فقد اخذه من غير حرز فلا يصدق عليه تعريف السرقة فلا تقطع يده .

(٢) وان كانت الدراهم مصرورة فى داخل الكم فيقطع .
واستدلوا عليه بان الدراهم بعد القطع تقع فى داخل الكم فكان الطر اخذا من الحرز وهو الكم فيقطع .

---

(١) انظر ، نفس المرجع السابق .
، : ابا الفرج شمس الدين ، الشرح الكبير مع المغنى ١٠ : ٢٤١ .

(٣) وان كان الطر بحل الرباط فان كان بحال لوحل الرباط تقع الدراهم على ظاهر الكم وهو غير حرز فلا قطع .

واستدلوا عليه بانه اخذها من غير حرز .

(٤) وان كان بحال لوحل الرباط تقع الدراهم فى داخل الكم فيقطع واستدلوا عليه بانه اخذها فى هذه الصورة من داخل الكم وهو الحرز .

والكاسانى قد بين وجه التطبيق بين قول ابى حنيفة وقول ابى يوسف حيث قال : وبتفصيل الكلام فيه يرتفع الخلاف ويتفق الجواب . وهو ان الطر لا يخلو اما ان يكون بالقطع واما ان يكون بحل الرباط والدراهم لا تخلو اما ان كانت مصرورة على ظاهر الكم واما ان كانت مصرورة فى باطنه فان كان الطر بالقطع والدراهم مصرورة على ظاهر الكم لم يقطع لان الحرز هو الكم والدراهم بعد القطع تقع على ظاهر الكم فلم يوجد الاخذ من الحرز وعليه يحمل قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى .

وان كانت مصرورة فى داخل الكم يقطع لانها بعد القطع تقع فى داخل الكم فكان الطر اخذا من الحرز وهو الكم فيقطع وعليه يحل قول ابى يوسف رحمه الله .

وان كان الطر بحل الرباط ينظر : ان كان بحال لوحل الرباط تقع الدراهم على ظاهر الكم فان كانت العقدة مشدودة من داخل الكم لا يقطع لانه اخذها من غير حرز وهو تفسير قول ابى حنيفة رحمه الله تعالى .

وان كان اذا حل الرباط تقع الدراهم فى داخل الكم وهو يحتاج الـــــى ادخال يده فى الكم للاخذ يقطع لوجود الاخذ من الحرز وهو تفسير قول ابى يوسف رحمه الله تعالى .[1]

---

(١) انظر : المرغينانى ، الهداية ، ٢ ، ١٢٥ .

، : الكاسانى ، بدائع الصنائع ، ٧ ، ٧٦ .

، : ابن الهمام ، فتح القدير ، ٥ ، ٣٩٠ وما بعدها .

## ( المسألة الرابعة )

## "" حكم النبيذ فى الفقه الاسلامى ""

النبيذ هو ماء الزبيب او التمر اذا غلى واشتد .

قد وقع النزاع بين العلماء فى النبيذ : هل هو خمر ام لا ؟(١)

فمن يثبت جريان القياس فى اللغات يقول : ان النبيذ خمر حقيقة لان الخمر اسم للنى من ماء العنب اذا غلا واشتد ويوجد فيه وصف المخامرة واذا لم يوجد فيه هذا الوصف لا يقال له خمر بل يقال له خل او عصير وهذا الوصف موجود فى النبيذ فيكون خمرا حقيقة .

وشاربه يكون شاربا للخمر .

ومن لا يقول بجريانه فى اللغات فمنهم من يقول : ان حكم النبيذ هو حكم الخمر ولا يفرق بين الخمر والنبيذ فى الحكم كالفريق الاول لكنه لا لجريان القياس فى اللغة بل لادلة اخرى غيره .

ومنهم من يفرق بين الخمر والنبيذ فى الحكم كما يفرق بينهما فى اللفظ.

---

(١) انظر : الزنجانى ،تخريج الفروع على الاصول، ١٨٥ .
، : الاسنوى : جمال الدين ابا محمد عبد الرحيم بن الحسن ، التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول ،تحقيق : الدكتور محمد حسن هيتو الطبعة الثانية ( بيروت : موءسسة الرسالة ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ) ص ٤٦٩ .

(٢) انظر : الدكتور مصطفى سعيد الخن ، اثر الاختلاف فى القواعد الاصولية ( بيروت : موءسسة الرسالة ، ١٣٩٢هـ ، ١٩٧٢م ) .

"" تفصيل الاقـــــوال فى هذه المسألة "".

للعلماء فى هذه المسألة مذهبان

المذهب الاول :

ذهب جمهور الحنفية [١] الى ان الخمر اسم للنئ من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وسكن عن الغليان .[٢]

ففيه حد على شاربه سواء شرب قليلا او كثيرا وسواء سكر او لم يسكر. اما سائر الاشربة المحرمة كالسكر والفضيح ونبيذ التمر ونقيع الزبيب والطلاء والجمهوري والخليطان والمزر والجعة والبتع [٣] فلا حد على شاربها ما لم يسكر .

(١) اما ابو يوسف ومحمد فلم يشترطا فى الخمر بان يقذف بالزبد بل قالا ماء العنب اذا غلا واشتد فقد صار خمرا وترتب عليه احكام الخمر قذف بالزبد او لم يقذف به .

(٢) انظر : المرغيناني ، الهداية ، ٤ ، ١٠٨ ،والسمرقندي : علاء الدين محمد، تحفة الفقهاء تحقيق : الدكتور محمد الكتاني ووهبه الزحيلي ، الطبعة الاولى ( سوريا : مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٧٩هـ - ١٩٥٩م) ، ٣ ، ٥٥٦ والكاساني بدائع الصنائع ، ٥ ، ١١٢ .

(٣) السكر : هو اسم للنئ من ماء الرطب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد على راى الامام ابى حنيفة رحمه الله او لم يقذف على قول الصاحبين .
الفضيح : اسم للنئ من ماء البسر المنضوح وهو المدقوق اذا غلا واشتد قذف بالزبد او لم يقذف على الاختلاف المذكور .

====/...

فجمهور الحنفية : يفرقون بين الخمر والمسكر ويحرم شرب الخمر عندهم سواء كان قليلا او كثيرا ويحد شاربه سواء سكر او لم يسكر .

اما ما عدا الخمر من الاشربة المذكورة فلا يحد على شاربها ما لم يسكر وان كان بعض منها يحرم تناوله ولو كان قليلا لم يسكر .

---

=== نبيذ التمر : هو اسم النيء من الماء الذى نقع فيه التمر حتى خرجت حلاوته اليه واشتد وقذف بالزبد اولا على الاختلاف .

نقيع الزبيب : هو اسم للنيء من الماء الذى نقع فيه الزبيب حتى خرجت حلاوته اليه واشتد وقذف بالزبد اولا على الاختلاف .

الطلاء : وهو اسم للنيء من ماء العنب اذا ذهب اقل من الثلثين وصار مسكرا وهو داخل تحت الباذق والمنصف والباذق هو المطبوخ ادنى طبخة من ماء العنب والمنصف هو المطبوخ من ماء العنب اذا ذهب نصفه وبقى النصف .

والجمهوري : هو المثلث يصب الماء بعد ما ذهب ثلثه بالطبخ بقدر ما ذهب ثم يطبخ ادنى طبخة ويصير مسكرا .

الخليطان : هما التمر والزبيب او البسر ، او الرطب اذا خلطا ونبذا حتى غليا واشتدا وقذفا او لم يقذفا .

الجعة : هو اسم نبيذ الحنطة والشعير اذا صار مسكرا .

المزر : هو اسم نبيذ الذرة اذا صار مسكرا .

البتع : هو اسم لنبيذ العسل اذا صار مسكرا .

انظر السمرقندى علاء الدين محمد بن احمد ،تحفة الفقهاء تحقيق : محمد المنتصر الكتانى ووهبة الزحيلى ( دمشق : دار الفكر ) ٥٥٦/٣ .

انظر الكاسانى ،بدائع الصنائع ،١١٢/٥ وما بعدها .

حاصلـــــــــــــــــــه :-

ان جمهور الحنفية يفرقون أولا بين حد الخمر وحد السكر حد الخمر قاصر على شرب الخمر سواء سكر الشارب او لم يسكر سواء قل ما شربه او كثر فيحد .

اما حد السكر فهو قاصر على السكر بالفعل من المواد المسكرة غير الخمر فاذا شرب احد منها ولم يسكر لا يحد سواء شرب قليلا او كثيرا .

ثانيا : بين الحرام والمسكر من الانبذة المسكرة غير الخمر وان كان بعض منها حرام ولكن لا يحد شاربه ما دام لم يسكر فلو شرب احد ثلاثة اقداح ولم يسكر فلا يحد وان كان شربه حراما . ثم شرب الرابع وسكر فيحد .

قال الكاساني واما حد الشرب فسبب وجوبه الشرب وهو شرب الخمر خاصة حتى يجب الحد بشرب قليلها وكثيرها ولا يتوقف الوجوب على السكر منها وحد السكر سبب وجوبه السكر الحاصل بشرب ماسوى الخمر من الاشربة المعهودة المسكرة كالسكر ونقيع الزبيب والمطبوخ ادنى طبخة من عصير العنب والتمر والزبيب والمثلث ونحو ذلك .[١]

قال المرغيناني : ولا يجب الحد بشربها ( اى الانبذة غير الخمر ) حتى يسكر ويجب بشرب قطرة من الخمر .[٢]

---

(١) الكاساني ،بدائع الصنائع ،٧، ٣٩ .

(٢) المرغيناني ، الهداية ،٤، ١١٠ .

قال ابن الهمام فالحد انما يتعلق فى غير الخمر من الانبذة بالسكر وفى الخمر بشرب قطرة واحدة .(١)

واستدلوا عليه بوجوه .

الاول : اللغـــــــة :

وهو ان ابن سيدة صرح بان الخمر لا تطلق على غيرماء العنب المشتد . الا مجازا حيث قال :

ان الخمر حقيقة انما هى للعنب وغيرها من المسكرات يسمى خمرا مجازا .(٢)

فهذا يدل على ان الخمر اسم لماء العنـــب المشتد، اما غيرها مـــــن المواد المسكرة فليس بخمر فاذ ن لا يأخذ حكم الخمر من حيث الحرمة والحـــد على الاطلاق .

قال المرغينانى : ان حرمة هذه الاشربة دون حرمة الخمر التى لا يكفـــر مستحلها ويكفر مستحل الخمر لان حرمتها اجتهادية وحرمة الخمر قطعية .(٣)

---

(١) ابن الهمام ،فتح القدير ، ٥ ، ٣٠٥ .

(٢) ابن سيده : على بن اسماعيل المحكم والمحيط الاعظم ،تحقيق : ابراهيم الابيارى ، الطبعة الاولى ( مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م) ٥ ، ١١٤ .

(٣) المرغينانى ، الهداية ، ٤ ، ١١٠ .

الثانى : السنة :

(١) روى عن على رضى الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاشربة عام حجة الوداع فقال : حرمت الخمر بعينها والسكر من كل شراب .[١]

(٢) روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال : حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب وفى لفظ وما اسكر من كل شراب .[٢]

ومثل هذا لا يمكن ان يقال الا عن توقيف من الرسول صلى الله عليه وسلم

وجه الاستدلال بهما : انهما يدلان على معان .

الاول :

ان مسمى اسم الخمر هو ماء العنب المشتد اما غيرها من الاشربة فغير مسمى بهذا الاسم ولا يطلق عليها لفظ الخمر حقيقة لتفريقه صلى الله عليه وسلم

---

(١) اخرجه العقيلى فى الضعفاء الكبير بسند فيه عبد الرحمن قال هذا مجهول فى الرواية والنسب وحديثة غير محفوظ .
انظر : الزيلعى ،نصب الراية ، ٤ ، ٣٠٦ .

(٢) اخرجه النسائى موقوفا على ابن عباس من طرق وبعضها صواب
واخرجه الدارقطنى عن ابن عباس موقوفا بسنده وهو الصواب عن ابن عباس
واخرجه الطبرانى عن ابن عباس مرفوعا وموقوفا ورجال بعضها رجال الصحيح
انظر سنن النسائى ،كتاب الاشربة (١٥) باب ذكر الاخبار التى اعتل بها من اباح شرب السكر (٤٨) ، ٣٢٠ – ٣٢١ .

=== / ...

بين الخمر والسكر .[١]

الثانـــى :ـ

ان المحرم من الاشربة غير الخمر هو مايحدث بشربه السكر لتصريحـــه صلى الله عليه وسلم بلفظ السكر دون الاسم من هذه الانبذة .[٢]

الثالـــث :ـ

انهلا يجوز ان يقاس غيرالخمر من الانبذة على الخمر فى التحريـــم لان حكم تحريم الخمر فى قوله صلى الله عليه وسلم لا يتعلق بوصـــف يوجد فى الخمر كما هو لابد للقياس بل يتعلق بنفس الخمر بعينها دون اعتبـــار اى وصف من الاصاف فيها .[٣]

الدليل الثالـــث :ـ

هو ما روى عن ابن عمر رضى الله عنه انه قال " لقد حرمت الخمـــر وما بالمدينة منها شىء ".[٤]

---

=== انظر الزيلعى ،نصب الراية ،٤ ،٣٠٦ ـ ٣٠٧ .
، الهيثمى مجمع الزوائد ،٥ ، ٥٣ .

(١) انظر : الجصاص : ابو بكر احمد بن على الرازى ، احكام القران ( بيروت : دار الفكر ) ١ ، ٣٢٤ .

(٢) انظر : الجصاص ، احكام القران ، ١ ، ٣٢٥ .

(٣) انظر : نفس المرجع السابق ،وابن الهمام ،فتح القدير ،٥ ،٣٠٧ .

(٤) رواه البخارى فى صحيحه كتاب الاشربة (٧٤) باب الخمر من العنب (٢)،٦،٢٤١.

قال الجصاص بعد ذكر هذا القول وابن عمر رجل من اهل اللغة ومعلوم انه قد كان بالمدينة السكر وسائر الانبذة المتخذة من التمر لان تلك كانت اشربتهم ولذلك (...) قال انس ابن مالك رضى الله عنه كنت ساقى عمومتى من الانصار حين نزل تحريم الخمر فكان شرابهم يومئذ الفضيخ فلما سمعوا اراقوه .(١)

فلما نفى عمر رضى الله عنه اسم الخمر من سائر الاشربة التى كانت بالمدينة دل ذلك على ان الخمر عنده كانت شراب العنب المشتد وان ما سواها غير مسمى بهذا الاسم .(٢)

فهذا يدل على ان الخمر هو ماء العنب بالتعريف المذكور اما الانبذة الاخرى فليست بخمر .

---

(١) فيه خلط بين الفاظ الحديثين . رواهما البخارى ومسلم وغيرهما .
عن انس بن مالك قال كنت ساقى القوم يوم حرمت الخمر فى بيت ابى طلحة وما شرابهم الا الفضيخ : البسر والتمر والحديث رواه مسلم فى صحيحه ،كتاب الاشربة (٣٦) باب تحريم الخمر (١) رقم (٣) ٢ ،١٥٧٠ .

وعن انس بن مالك قال : كنت ساقى القوم فى منزل ابى طلحة وكان خمرهم يومئذ الفضيخ ( الحديث ) رواه البخارى فى صحيحه ،كتاب المظالم (٤٦) باب صب الخمر فى الطريق (٢١) ٣ ،١٠٢ .

(٢) الجصاص ، احكام القران ،١ ،٣٢٦ .
ابن الهمام ،فتح القدير ،٥ ،٣٠٧ .

الرابع : المعقول

هو ان اهل المدينة كانوا يشربون الاشربة المتخذة من غير العنب اما الخمر فكانت بلواهم بها قليلة جدا لقلتها عندهم .

ولما نزلت آية تحريم الخمر عرف الصحابة كلهم تحريم ماء العنب المشتد اما الاشربة الاخرى غير ماء العنب المشتد فاختلفوا فيها مع ان الحاجة الى معرفة تحريم تلك الاشربة امس منها الى معرفة تحريم الخمر لعموم البلوى بها .

فهذا يدل على ان اسم الخمر لا يتناول الاشربة الاخرى غير الخمر لاختلاف الصحابة فى حرمة ما سوى الخمر مع انهم متفقون فى حرمة الخمر وذم شاربها.(١)

قال الجصاص ( فثبت بما ذكرنا من الاخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة واهل اللغة ان اسم الخمر مخصوص بما وصفنا ومقصور عليه دون غيره ويدل على ذلك انا وجدنا بلوى اهل المدينة بشرب الاشربة المتخذة من التمر والبسر كانت اعم منها بالخمر وكانت بلواهم بالخمر خاصة قليلة لقلتها عندهم فلما عرف الكل من الصحابة تحريم النى المشتد واختلفوا فيما سواها (...) دل ذلك على معنيين : احدهما ان اسم الخمر لا يقع عليها ولا يتناولها لان الجميع متفقون على ذم الشارب للخمر وان جميعها محرم محظور ، .

والثانيهما :-

ان النبيذ غير محرم ( اى بهذه الاية ) لانه لوكان محرما لعرفوا تحريمه كمعرفتهم تحريم الخمر اذا كانت الحاجة الى معرفة تحريمه امس منه الى تحريم الخمر لعموم بلواهم به دونها . (٢)

---

(١) انظر: الجصاص ، احكام القران ١، ٣٢٦ ، ٣٢٧ .

(٢) نفس المرجع السابق .

المذهب الثاني:

ذهب المالكية[1] والشافعية[2] والحنابلة[3] رحمهم الله جميعا.

الى أن كل ما أسكر وخامر العقل سواء كان من العنب أو التمر أو غيرهما فهو خمر وأن كل ما أسكر كثيره فقليله حرام وان لم يسكر.

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: اللغة:

قال ابن منظور: الخمر ما خامر القل وهو المسكر من الشراب(...)وسمي الخمر خمرا لأنه يغطي العقل.[4]

وظهر منه أن الخمر اسم لكل ما يخامر العقل ويتناول كل مسكر.

سواء كان من العنب أو التمر أو الزبيب أو غير ذلك.

الثاني: الكتاب:

وهو قوله تعالى(( يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون،انما يُريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون))[5]

---

(١) انظر: الدسوقي،حاشية على الشرح الكبير،٤،٣٥٢ . الزرقاني،عبدالباقي شرح الزرقاني،الطبعة ١٣٩٨،١٩٧٨،بيروت،دار الفكر،٨،١١٢،١١٣ .

(٢) انظر الخطيب الشربيني،مغني المحتاج،٤،١٨٦،١٨٧ .

(٣) انظر: ابن قدامة،المغني مع الشرح الكبير،١٠،٣٢٦ .

البهوتي،كشاف القناع،٦،١١٦ .

(٤) ابن منظور،لسان العرب،٥،٣٣٩ .

(٥) سورة المائدة،الآية ٩٠-٩١.

وجه الاستدلال بها :

هو أن الله تعالى نبه على أن علة التحريم كونها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهذه العلة موجودة في جميع المسكرات فوجب طرد الحكم في الجميع.[1]

الثالث: السنة :

١- روى عن ابن عمر رضي الله عنهما : قال خطب عمر على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أيها الناس: انه قد نزل تحريم الخمر وهي من خمسة أشياء: من العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل. والخمر ما خامر العقل.[2]

وجه الاستدلال:

أن عمر رضي الله عنه صرح بأن المتخذ من غير العنب كالتمر والحنطة والشعير والعسل خمر،بل عمم القول وأثبت أن كل ما يخامر العقل فهو خمر.

٢- روى عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: لقد حرمت الخمر وكان عامة خمورهم يومئذ خليط البسر والتمر.[3]

---

(١) النووي،محي الدين يحيى بن شرف،شرح صحيح مسلم ،الطبعة الثانية (بيروت، دار احياء التراث العربي ١٣٩٢-١٩٧٢) ١٤٨،١٣ - ولا يخفى عليك أن هذا الاستدلال لا حجة فيه على الأحناف.

(٢) رواه البخارى في صحيحه ،كتاب الأشربة (٧٤)باب ما جاء في أن الخمر ما خامر العقل من الشراب(٥) ٢٤٢،٦-٢٤٣ . كذا قال ابن قدامة وأبوالفرج المقدسي،انظر:المغني مع الشرح الكبير، ٣٢٧،١٠ ،الشرح الكبير مع المغني ٣٢٧/١٠ .

(٣) رواه البخارى ومسلم وغيرهما . واللفظ لمسلم. انظر صحيح البخارى،كتاب الأشربة (٧٤) باب تحريم الخمر وهي من البسر والتمر(٣)٦، ٢٤٢ .
صحيح مسلم ،كتاب الأشربة (٣٦) باب تحريم الخمر(١)رقم (٧)٢، ١٥٧١-١٥٧٢ .

هذا يدل على أن الخمر كما يطلق على المتخذ من العنب كذلك يطلق على المتخذ من البسر والتمر.

٣- روى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "كل مسكر خمر وكل خمر حرام" وفي رواية "كل مسكر خمر وكل مسكر حرام".(١)

وجه الاستدلال به:

بأنه يدل صراحة على أن كل مسكر خمر سواء كان من العنب أو من غيره.

الرابع: المعقول:

وهو أن الخمر يسمى بهذا الاسم لمخامرته العقل كما قال عمر رضي الله عنه "الخمر ما خامر العقل".(٢)

قال الفيروز آبادي: وسميت خمرا لأنها تخمر العقل وتستره.(٣)

قال ابن منظور: روى الأصمعي عن معمر بن سليمان قال: لقيت أعرابيا فقلت: ما معك؟ قال خمر والخمر ما خامر العقل.(٤)

---

(١) رواه أبوداود والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد واللفظ لابن ماجه وأحمد، قال الترمذي حسن صحيح انظر: سنن أبي داود، كتاب الأشربة (٢) باب النهي عن المسكر (٥) رقم (٣٦٧٩) ٤، ٨٥. سنن الترمذي، كتاب الأشربة (٢٧) باب ما جاء في شارب الخمر (١) رقم (١٨٦١) ٤، ٢٩٠. سنن النسائي، كتاب الأشربة (٥١) باب اثبات اسم الخمر لكل مسكر من الأشربة (٢٢) ٢٩٧/٨. سنن ابن ماجه، كتاب الأشربة (٣٠) باب كل مسكر حرام (٩) رقم (٣٣٩٠) ٢، ١١٢٤. البناء الفتح الرباني، كتاب الأشربة، باب ما يتخذ منه الخمر وتحريمه وأن كل مسكر حرام، رقم (٩٨) ١٧، ١٣١.

(٢) رواه البخاري في الصحيح، كتاب الأشربة (٧٤) باب في أن الخمر ما خامر العقل من الشراب (٥) ٦، ٢٤٣.

(٣) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٢، ٢٣.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ٥، ٣٣٩.

وجه الاستدلال بهما :

أن هذا الوصف موجود في كل ما يتخذ من غير العنب حينما يشتد. فيسمى الجميع خمرا ويحد شاربه قليلا كان أو كثيرا .

قال الشربيني: اختلف أصحابنا في وقوع اسم الخمر على الأنبذة حقيقة فقال المزني وجماعة بذلك (١)، لأن الاشتراك في الصفة يقتضي الاشتراك في الاسم وهو قياس في اللغة وهو جائز عند الأكثرين وهو ظاهر الأحاديث ونسب الرافعي الى الأكثرين: أنه لا يقع عليها الا مجازا ،أما في التحريم والحد فهو كالخمر (٢).

المسألة الخامسة :

حكم العتق بلفظ النسب في الفقه الاسلامي:

ذهب القائلون بجريان القياس في اللغة ،الى أن العتق يثبت بالنسب فاذا قال السيد لعبده " أنت ابني" مثلا فيصبح العبد معتقا ،والجامع كون كل واحد من لفظ العتق والنسب مستلزما للحرية . فعلى هذا يجوز أن يقاس النسب على العتق وتثبت الحرية بالنسب كما تثبت بالعتاق.

والنافون لجريان القياس في اللغة وان اتفق أكثرهم مع الفريق الأول في هذا الحكم ،لكنهم يخالفونهم في مدرك هذا الحكم .

---

(١) المزني: اسماعيل بن يحيى بن عمرو ،أبو ابراهيم المصرى الشافعي، صاحب الامام الشافعي ،كان زاهدا فقيها مجتهدا قوى الحجة ،امام الشافعيين،قال الشافعي: المزني ناصر مذهبي وقال في قوة حجته لو ناظر الشيطان لغلبه وتوفي بسنة ٢٦٤هـ ـ ٨٧٨م . وله تصانيف نافعة . انظر: الشيرازى ،طبقات الفقها ،٧٩،والزركلي،الأعلام ،١ ،٣٢٩ .

(٢) الشربيني،مغني المحتاج،٤، ١٨٦ .

انظر: ابن قدامة ،المغني مع الشرح الكبير،١٠، ٣٢٨ .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

تحرير محل النزاع:

اذا قال السيد لعبده " انت ابني أو قال له يا ابني أو قال له يا ابن فهل يعتق العبد به أو لا ؟

فان ذكر السيد عبده على وجه الصفة لا على طريق النداء بأن قال: " أنت ابني" فالعبد في هذا المثال لا يخلو اما أن يصلح أن يكون ابنا له بأن يولد مثله لمثله أو لا يصلح.

فان كان العبد لا يصلح أن يكون ابنا له فاما أن يكون مجهول النسب أو معروف النسب.

فعلى التقدير الأول يثبت النسب والعتق كلاهما بالاجماع.(1)

وعلى التقدير الثاني لا يثبت النسب بالاجماع.(2)

ولكن العتق هل يثبت أو لا؟ فقد وقع الخلاف فيه على مذهبين.

المذهب الأول:

ذهب الحنفية والحنابلة(3) الى أن العتق يثبت به لأنه يمكن أن يكون من مائه حقيقة بالزنا أو بالشبهة ولكن نسبه اشتهر من الغير للنسب الظاهر والفراش.(4)

المذهب الثاني:

ذهب المالكية والشافعية الى أن العتق لا يثبت لأن العتق مبني

---

(1) انظر: الكاساني،بدائع الصنائع ،٤،٥١ .

(2) انظر: نفس المرجع السابق.

(3) انظر البهوتي ،كشاف القناع،٤،٥١٢ .

(4) انظر السرخسي،المبسوط،٧،٦٧ .

الكاساني،بدائع الصنائع،٤،٥١ .

قال البهوتي: وان قال لعبده أنت أبي أو ابني وأمكن كونه منه عتق نواه أو لا، ولو كان له نسب معروف،كشاف القناع،٤،٥١٢ .

على النسب فان أمكن أن يثبت النسب،يثبت العتق والا فلا.[1]

وان كان العبد لا يصلح أن يكون ابنا له فلا يثبت النسب اجماعا سواء كان مجهول النسب أو معروف النسب.[2]

ولكن هل يثبت العتق في هذه الصورة أم لا؟ فقد وقع الخلاف بين العلماء في هذه الصورة. ولهم فيها مذهبان:

المذهب الأول:

ذهب أبو يوسف ومحمد من الحنفية وهو أحد قولي أبي حنيفة والشافعية والحنابلة الى أن العتق لا يثبت سواء كان النسب مجهولا أو معروفا.[3]

استدل الشافعية والحنابلة :-

بأن ثبوت العتق مبني على ثبوت النسب فاذا كان النسب غير ثابت فالعتق لا يثبت أيضا.[4]

واستدل صاحبا أبي حنيفة :-

بأن العتق مبني على تصور النسب واحتمال ثبوته فان أمكن تصور النسب وثبوته ،يثبت العتق والا فلا. وفي المسألة لا يمكن تصور ثبوت نسب العبد من السيد لأنه لايصلح أن يكون ابنا له فحينئذلايثبت العتق.[5]

قال السرخسي: ان كلامه محال يلغو كما لو قال اعتقت قبل أن أخلق وبيان الاستحالة : أن قوله هذا ابني أى مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل أن يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة.[6]

---

(١) انظر ابن رشد،بداية المجتهد،٢،٤٠٦.

الكاساني،بدائع الصنائع،٤،٥١.

(٢) انظر: الكاساني،بدائع الصنائع،٤،٥١٢.

(٣) انظر: ابن قدامة،المغني مع الشرح الكبير،١٢،٢٣٧،وأبا الفرج المقدسي، الشرح الكبير مع المغني،١٢،٢٣٨.

(٤) انظر الكاساني،بدائع الصنائع،٤،٥١.

(٥) انظر: السرخسي،المبسوط،٧،٦٧.

(٦) السرخسي،المبسوط،٧،٦٧.

المذهب الثاني: في صحة التأ ة

ذهب أبوحنيفة رحمه الله والحنابلة على وجه[1] الى أن العتق يثبت في هذه المسألة لأن ثبوت العتق لا يقف عنده على ثبوت النسب ولا على تصوره.

واستدلوا عليه :-

بأن كلام العاقل المتدين لا بد أن يحمل على الصحة مهما أمكن،فاذا تعذر تصحيح كلامه باعتبار الحقيقة يحمل على الكناية أو المجاز،وهذا يمكن هنا من وجهين: الكناية والمجاز.

أما الكناية : فلوجود الملازمة بين النسب والعتق والكناية تابع للمكني والمكنى هو المقصود من الكلام ولكنه لايذكر في الكلام والذى يذكر في الكلام هو الملازم التابع له،والنسب ملازم للعتق والحرية فكلامه هذا ابني يمكن أن يحمل على" هذا معتقي" ولو صرح فقال" هذا معتقي " يثبت العتق ،فكذلك اذا كنى به لأن الصريح والكناية في الكلام سواء.[2]

أما المجاز: فلوجود علاقة السببية بين النسب والعتق،لأن النسب سبب للعتق فهنا يجوز اطلاق النسب على العتق مجازا ،فيحمل الكلام عليه فيثبت العتق به.[3]

أما القائلون بجريان القياس في اللغة ،فقالوا : ان النسب والعتق كلاهما مستلزمان للحرية فكما يجوز استعارة الحرية للنسب فكذلك يجوز استعارة النسب للحرية والعتق قياسا عليه.

---

(١) انظر: ابن قدامة ،المغني مع الشرح الكبير،١٢،٢٣٧.

قال البهوتي: ان هذه الألفاظ تحتمل العتق وغيره فلا تحمل عليه الا بالنية. كشاف القناع،٤،٥٦٨،يعني أنهم يقولون بالعتق اذا قال السيد لعبده وهو أكبر منه سنا " أنت ابني" ونوى به العتق.

(٢) انظر: الكاساني،بدائع الصنائع،٥١-٥٢.

(٣) انظر: السرخسي،المبسوط،٧،٦٧.

الكاساني،بدائع الصنائع،٤،٥٢.

وذكر ابن قدامة وجها آخر،حيث قال:

انه اعترف بما تثبت به حريته فأشبه مالو أقر بها.(١)

هذا كله اذا ذكر السيد عبده بلفظ الابن على وجه الصفة.أما اذا ذكره بلفظ الابن على طريق النداء فهو لا يخلو،اما أن يذكره بالاضافة الى نفسه بأن قال:"يا ابني". أو بدون الاضافة بأن قال" يا ابن".

ففي كلا الصورتين " لا يثبت العتق"(٢) لأن الغرض من النداء استحضار المنادى واكرامه دون تحقيق معنى الاسم فيه فلا يحمل على العتق بدون النية.(٣)

المسألة السادسة:

حكم العتق بلفظ الطلاق في الفقه الاسلامي:

ذهب القائلون بجريان القياس في اللغة الى أن العتق يقع بلفظ الطلاق كما أن الطلاق يقع بلفظ العتاق. والجامع كون كل واحد منهما مزيلا للملك.

قال البخارى: انما يجوز استعمال لفظ الطلاق في العتاق لحصول زوال الملك فيه به ،وزوال الملك في العتق موجود فيجوز استعماله فيه أيضا.(٤)

فعلى هذا لو قال السيد لأمته: أنت طالق ،ونوى به العتاق،فيقع العتاق عند هؤلاء العلماء. فهذا قياس في اللغة ، لأن لفظ العتاق يستعار للطلاق. لكونه دالا على زوال الملك ويقع الطلاق به ،فكذلك لفظ الطلاق يستعار للعتاق لدلالته على زوال الملك فيقع العتاق بلفظ الطلاق.

---

(١)ابن قدامة،المغني مع الشرح الكبير،١٢،٢٣٧ .

(٢)قال السرخسي وانما الاشكال في قوله يا ابني ولا يعتق بهذا اللفظ الا في رواية شاذة عن أبي حنيفة رحمه الله أنه جعله كقوله يا حر،ولكن لا يعتمد على تلك الرواية. المبسوط،٧،٦٥ .

(٣)انظر السرخسي،المبسوط،٧،٦٥-٦٦ .

الكاساني بدائع الصنائع،٤، ٥٢-٥٣ .

ابن رشد ،بداية المجتهد،٢،٤٠٦ .

(٤)كشف الأسرار،٣،٣١٤ .

وذهب القائلون: بعدم جريانه فيها الى أن لفظ الطلاق لا يدل على العتاق،وقياسه على لفظ العتاق الذى يدل على الطلاق قياس في اللغة والقياس في اللغة باطل.

تفصيل الأقوال في هذه المسألة:

للعلماء في هذه المسألة مذهبان:

المذهب الأول:

ذهب الحنفية والامام أحمد فيرواية عنه[1] والشافعية في وجه[2] والزيدية[3] الى أن العتاق يقع بلفظ الطلاق كما لو قال السيد لأمته " أنت طالق" ،أو " طلقتك" لا يقع به العتاق ولو نوى به العتاق.

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أن العتاق معناه زوال اليد والطلاق معناه رفع القيد الذى يراد به المانع: والمانع ههنا هو يد المالك فالطلاق يرفع هذا المانع فيرتفع به يد المالك وارتفاع يد المالك لا يستلزم العتاق وهو زوال الملك كالمكاتب فانه لا يدل عليه مع أنه غير معتق قبله أن يعمل ما شاء كما شاء[4] بشرط أن يلتزم بأداء نجوم الكتابة.

الثاني: وهو الذى ذكره البابرتي بقوله (...) لا مناسبة بينهما تجوّز الاستعارة لأن الاعتاق لغة اثبات القوة مأخوذ من قولهم " عتق الطير: اذا قوى وطار عن وكره: وفي الشرع أيضا كذلك لأن العبد ألحق بالجمادات وبالاعتاق يحيى ويقدر،والطلاق في اللغة رفع القيد،مأخوذ من قولهم أطلقت البعير عن القيد اذا حللته وهو عبارة عن رفع المانع عن الانطلاق لا اثبات

---

(١) انظر: ابن قدامة،المغني مع الشرح الكبير،١٢،٢٣٦-٢٣٧.

(٢) انظر: الشربيني،مغني المحتاج،٤،٤٩٣.

(٣) انظر: أحمد بن يحيى،البحر الزخار،٥،١٩٣.

(٤) انظر: الكاساني،بدائع الصنائع،٤،٥٤.

قوة الانطلاق،وكذلك في الشرع لأن المنكوحة قادرة الا أن قيد النكاح مانع،وبالطلاق يرتفع المانع فتظهر القوة ،وليس بين اثبات القوة الشرعية في محل لم يكن وبين رفع المانع لتعمل القوة الثابتة في محلها مناسبة (١)٠

الثالث: وتقديره على ماذكره البابرتي حيث قال:(٠٠٠) ان ملك اليمين فوق ملك النكاح لأن ملك اليمين قد يستلزم ملك المتعة ،اذا صادف الجوارى الخالية عن المنع عن الاستمتاع بهن،وأما ملك النكاح فلا يستلزم ملك اليمين أصلا،وكل ما كان أقوى فاسقاطه أقوى فملك اليمين اسقاطه أقوى واللفظ يصلح مجازا عما دون حقيقته لا عما فوقه (٠٠٠) ( كاستعارة لفظ الأسد للرجل الشجاع الذى هو أضعف منه ،أما استعارة الرجل الشجاع للأسد فلا تجوز لأن الأسد أقوى من الرجل الشجاع)٠

واذا ظهر هذا بعد العلم بأن ازالة الملك أقوى،ظهر لك جواز استعارة ألفاظ العتاق للطلاق دون عكسه (٢)٠

---

(١)انظر: البابرتي: أكمل الدين محمد بن محمود،العناية مع فتح القدير الطبعة الأولى( مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ،١٣٨٩هـ ١٩٧٠م) ٤،٤٤٤ ٠

(٢)انظر نفس المرجع السابق٠

لا يرد على هذا بالتشبيه المقلوب" وهو الذى يجعل فيه المشبه الذى هو الناقص بالأصالة مشبها به ،ويجعل فيه المشبه به الذى هو الكامل بالأصالة مشبها واذا جعل كذلك صار بمقتضى أصل تركيب التشبيه الناقص كاملا وهو المشبه به لفظا كما تقول في النجوم٠ كأنها مصابيح، وذلك لأن التشبيه لا بد أن تذكر فيه أداة التشبيه بخلاف الاستعارة لأن التشبيه فيها لا يكون الا مضمرا في النفس ثم لا بد فيها من اهمال أداة التشبيه ووجه الشبه ،كما تقول في الرجل الشجاع٠ هذا أسد٠ ثم لا بد في الاستعارة أن يكون المشبه به أقوى في وجه الشبه من المشبه كما يظهر هذا من تعريف ابن أبي الأصبع المصرى للاستعارة حيث قال:تسمية المرجوح الخفي باسم الراجح الجلي للمبالغة٠

ابن أبي الأصبع المصرى،بديع القرآن،تحقيق: حفني محمد شرف،الطبعة الأولى (مصر مكتبة النهضة ،١٣٧٧هـ _ ١٩٥٧م )١٧،والدكتور طبانة ،معجم ==

ثم قال والفرق بين النكتتين المذكورتين في الكتاب أن في الأولى منع المناسبة واظهار السند بأن الاعتاق اثبات والطلاق رفع فأنى يتناسبان. وفي الثاني تسليم أن كلا منهما اسقاط لكن الاعتاق أقوى وهو ينافي الاستعارة.[1]

الرابع: وهو ماذكره الكاساني: حيث قال:(...) ان ملك اليمين لايثبت بلفظ النكاح وما لا يملك بلفظ النكاح لا يزول الملك عنه بلفظ الطلاق كسائر الأعيان وهذا لأن الطلاق رفع ما يثبت بالنكاح فاذا لم يثبت ملك اليمين بلفظ النكاح لا يتصور رفعه بلفظ الطلاق بخلاف قوله لامرأته: أنت حرة، ونوى بالطلاق لأن ملك المتعة لا يختص ثبوته بلفظ النكاح فانه كما يثبت بالنكاح يثبت بغيره من الشراء وغيره فلا يختص زواله بلفظ الطلاق(..).[2] فيجوز أن يستعار له لفظ العتق بخلاف العتاق.

الخامس: أن لفظ الطلاق لا يصح استعماله في العتاق قياسا على لفظ العتق لأن ملك الرقبة لا يجوز أن يستدرك بالرجعة كما يستدرك ملك المنفعة بها.[3]

المذهب الثاني:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة[4] الى أن العتاق يقع بلفظ الطلاق اذا نوى به العتاق.

---

= البلاغة العربية (الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م) ٢، ٧٢٠، والدكتور أحمد السيد الصاوي، فن الاستعارة (مصر: الهيئة العامة المصرية للكتاب) ١٩، ٢١.

(١) البابرتي، العناية مع فتح القدير، ٤، ٤٤٥- ٤٤٦.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ٤، ٥٤.

(٣) انظر ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ١٢، ٢٣٧.

(٤) انظر: البهوتي، كشاف القناع، ٤، ٥١٠.

النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٦، ١٦، ٥٠٤.

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أن الطلاق فيه معنى الانطلاق أو ازالة القيد وهو على نوعين: كامل وناقص،فالكامل يكون بزوال الملك سواء كان هذا الزوال بالطلاق أو بالعتاق،والناقص يكون بزوال اليد كما في المكاتب والمأذون فاذا قال السيد لأمته " أنت طالق" ونوى به العتاق فقد نوى به ما يحتمله كلامه فصحت نيته كما اذا قال لزوجته " أنت حرة " ونوى به الطلاق طلقت وصحت نيته "(1).

الثاني: وهو الذى ذكره ابن قدامة بقوله:

(...) اللفظ الموضوع لازالة أحدهما كناية في ازالة الآخر كالحرية في ازالة النكاح"(2).

هذا هو وجه من يقول: بجريان القياس في اللغة.

المسألة السابعة:

حكم اليمين الغموس في الفقه الاسلامي:

اليمين الغموس هي الحلف بالله على أمر ماض أو حال متعمدا للكذب به. بأن يحلف بأنه لم يفعل مع أنه فعل وهو يعلم أنه فعل أو بالعكس(3).

---

(1) انظر الكاساني،بدائع الصنائع،٤،٥٤.

ابن قدامة،المغني مع الشرح الكبير،١٢،٢٣٦.

(٢) ابن قدامة،المغني مع الشرح الكبير،١٢،٢٣٧.

(٣) قال الكاساني ثم اليمين الغموس بالله تعالى منقسم إلى ثلاثة أقسام في عرف الشرع : يمين الغموس ويمين اللغو ويمين معقودة (...) أما يمين الغموس فهي الكاذبة قصدا في الماضي والحال على النفي أو على الاثبات وهي الخبر عن الماضي أو الحال فعلا أو تركا متعمدا للكذب في ذلك مقرونا بذكر اسم الله تعالى نحو أن يقول: والله ما فعلت كذا وهو يعلم أنه فعله أو يقول: والله لقد فعلت كذا وهو يعلم أنه لم يفعله أو يقول: ما لهذا عليّ دين وهو يعلم أن له عليه دينا. بدائع الصنائع ٣،٣.

قال أبو الحسن السغدي رحمه الله تعالى:

أما يمين العمد (الغموس) فعلى أربعة أوجه: وجهان ماضيان ووجهان حينيان. فأما الماضيان: فانه يحلف بالله أنه فعل كذا وكذا ولم يفعل وهو يعلم أنه ما فعل كذا وكذا، أو يحلف بالله أنه ما فعل كذا وكذا، وقد فعل وهو يعلم أنه قد فعل.

الحينيان: أن يحلف بالله أنه ليس عنده درهم وعنده درهم وهو يعلم ذلك. أو يحلف بالله تعالى أن عنده درهما وليس عنده درهم وهو يعلم ذلك وتسمى هذه اليمين، اليمين الغموس لأنها تغمس صاحبها في نار جهنم.[١]

فمن يثبت جريان القياس في اللغات يقول: إن اليمين الغموس موجبة للكفارة كاليمين المنعقدة (لأن اليمين المنعقدة) يمين مقرونة باسم الله تعالى مكتسبة بالقلب ومعقودة بالخبر وهذا المعنى موجود بتمامه في اليمين الغموس فتكون كاليمين المنعقدة وتكون موجبة للكفارة كما أن اليمين المنعقدة موجبة للكفارة.[٢]

والفريق الذى لا يثبت جريان القياس في اللغات فمنهم من يتفق مع الفريق الأول في حكم اليمين الغموس بأنها موجبة للكفارة ولكن لا لجريان القياس في اللغة بل لأدلة أخرى.

ومنهم من لا يتفق مع الفريق الأول لافي حكم اليمين الغموس ولا في مدركه ويقول: انها ليست بموجبة للكفارة لأنها غير منعقدة وموجبتها هي اليمين المنعقدة، وقياسها على اليمين المنعقدة بقياس اللغة باطل.

<u>تفصيل الأقوال في هذه المسألة:</u>

<u>للعلماء في هذه المسألة مذهبان:</u>

---

(١) أبو الحسن علي بن الحسين محمد السغدي، النتف في الفتاوى، تحقيق الدكتور/ صلاح الدين الناهي، الطبعة الأولى (بغداد، مطبعة الارشاد ١٩٧٥م) ١، ٣٨٠-٣٨١.

انظر: النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٨، ١٢.

المذهب الأول:

ذهب الشافعية والامام أحمد في رواية عنه[1]: إلى أن اليمين الغموس منعقدة وتجب الكفارة فيها.

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: الكتاب: قوله تعالى (( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم ))[2].

وفي آية أخرى: (( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان. فكفارته اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة. فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام. ذلك كفارة أيمانكم اذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ))[3].

وجه الاستدلال بهما: أن الله تعالى ذكر في الآيتين أن اليمين تنقسم الى قسمين: لغو، ومنعقدة ونفى المواخذة باليمين اللغو في الآية الأولى وأثبتها باليمين التي كسبت بالقلوب واليمين الغموس تكسب بالقلوب، فيحاسب عليها فاعلها ويواخذ بها، ولكن الله تعالى أبهم المؤاخذة في الآية الأولى وفسرها في الآية الثانية بأن المراد بالمؤاخذة هي الكفارة المعهودة وأوجب الكفارة في اليمين المعقودة واليمين الغموس معقودة أيضا لأن اسم العقد يقع على عقد القلب وهو العزم والقصد وهذا يوجد في اليمين الغموس فتجب الكفارة فيها[4].

بد قال الله تعالى في آخر الآية بعد بيان الكفارة:

---

(١) انظر: النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٨، ١٣.

ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ١١، ١٧٧ وما بعدها.

(٢) سورة البقرة، الآية/ ٢٢٥.

(٣) سورة المائدة، ٨٩.

(٤) انظر النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٨، ١٤.

الكاساني، بدائع الصنائع، ٣، ١٥-١٦.

((ذلك كفارة أيمانكم اذا حلفتم))[1].

وجه الاستدلال بها :

أولا: أنه تعالى أوجب الكفارة على الأيمان على العموم وخص منها اليمين اللغو. فاليمين الغموس داخلة تحت لفظ الأيمان في الآية .

ومن يرد التخصيص فيها ويخرج اليمين الغموس فعليه الدليل وهو مفقود فاذاً : اليمين الغموس تكون موجبة للكفارة .

ثانيا: أن الله تعالى علق وجوب الكفارة بنفس الحلف دون الحنث وهذا هو شأن الغموس أما غيرها فتجب الكفارة فيها بالحنث لا بمجرد الحلف فتكون اليمين الغموس داخلة في هذه الآية دخولا أوليا فأحق أن يراد بهذا العموم اليمين الغموس فحينئذ تجب الكفارة فيها بالأولى[2].

الثاني: المعقول: أ- وهو الذى ذكره ابن قدامة حيث قال: قد وجدت منه اليمين بالله تعالى والمخالفة مع القصد فلزمته الكفارة كالمستقبلة[3].

ب - ان اليمين الغموس أعظم ذنبا وأكبر جرما من اليمين المنعقدة وهذا يقتضي التغليظ على الحالف حينما يريد التوبة ،والكفارة فيها نوع من التغليظ واشعار كامل بدخول الحالف ساحة التوبة . فعلى هذا تجب الكفارة فيها بالأولى[4].

---

(١) سورة المائدة ،٨٩ .

(٢) انظر : الجصاص ،أحكام القرآن ،٢ ،٤٥٤ .

: الكاساني ،بدائع الصنائع ،٤ ،١٦ .

(٣) ابن قدامة ،المغني مع الشرح الكبير ،١١ ،١٧٨ .

أبو الفرج المقدسي ،الشرح الكبير ،١١ ،١٨٠ .

النووي ،المجموع مع فتح العزيز ،١٨ ،١٤ .

(٤) انظر نفس المرجع السابق.

ج - ان اليمين الغموس يمين بالله مقصودة بالقلب ومعقودة بخبر لأن العقد معناه العزم والقصد بالقلب وهذا المعنى موجود في اليمين الغموس فتكون اليمين الغموس يمينا حقيقة وما هو حكم اليمين المنعقدة هو حكم اليمين الغموس فتكون اليمين الغموس موجبة للكفارة كما أن اليمين المنعقدة موجبة لها (١).

المذهب الثاني:

ذهب الحنفية والمالكية (٢) وهو ظاهر مذهب الحنابلة (٣) والزيدية (٤) الى أن: اليمين الغموس لا تجب فيها الكفارة واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: الكتاب: وهو قوله تعالى: ((ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولاينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم)) (٥).

وجه الاستدلال بهذه الآية: أن الله تعالى جعل موجب الغموس العذاب في الآخرة، ومن قال: بوجوب الكفارة في اليمين الغموس فقد زاد على الآية والزيادة عليها لا تجوز الا بمثلها (٦).

---

(١) ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ١١، ١٧٧.

النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٨، ١٤.

السرخسي، أصول السرخسي، ٢، ١٥٦.

(٢) انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ٢، ٤٥٤.

أبا البركات، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، ٢، ١٢٨.

(٣) انظر: ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ١١، ١٧٧-١٧٨.

(٤) انظر: أحمد بن يحيى، البحر الزخار، ٥، ٢٣٣-٢٣٤.

(٥) سورة آل عمران، آية ٧٧.

(٦) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٣، ١٥-١٦.

الثاني: السنة:

أ ـ روى عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال:

" من حلف على يمين وهو فيها فاجر ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان"(١)

ب ـ روى عن جابر بن عبدالله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

" من حلف بيمين آثمة عند منبري هذا ،تبوأ مقعده من النار"(٢)

جـ ـ روى عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:" الكبائر: الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس"(٣)

وجه الاستدلال بها:

أولا: أن النبي صلى الله عليه وسلم بين أن موجب اليمين الغموس العذاب في الآخرة ،ولم يوجب الكفارة فيها ،مع أن المقام يدعو الى البيان فظهر منه أنها غير واجبة في اليمين الغموس.

---

(١)رواه البخاري ومسلم وغيرهما واللفظ للبخاري.
انظر: صحيح البخاري،كتاب الخصومات(٤٤)باب كلام الخصوم بعضهم في بعض (٤)٣،٩٠.
صحيح مسلم ،كتاب الأيمان(١) باب وعيد من اقتطع من مسلم بيمين فاجرة بالنار(٦١) رقم (٢٢٠)١،١٢٢ .

(٢)رواه أبوداود وابن ماجه والإمام مالك واللفظ لابن ماجه .
انظر:سنن أبي داود ،كتاب الأيمان والنذر(١٦)باب ما جاء في تعظيم اليمين عند منبر النبي صلى الله عليه وسلم (٣)رقم (٣٢٤٦)٣،٥٦٧ .
سنن ابن ماجه ،كتاب الأحكام (١٣)باب اليمين عند مقاطع الحقوق(٩)رقم (٢٣٢٥)٢،٧٧٩.
الموطأ ،كتاب الأقضية (٣٦)باب ما جاء في الحنث على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم (٨)رقم (١٠)٢،٧٢٧.

(٣)رواه البخاري والترمذي والنسائي والدارمي والامام أحمدرحمهم الله تعالى.

==

ثانيا : أن النبي صلى الله عليه وسلم أوضح أن موجب الغموس العذاب في الآخرة فبعد هذا، القول بإيجاب الكفارة فيه زيادة وهي لا تجوز إلا بنص مثلها وهو لا يوجد فيما نحن فيه، فإذاً، لا يصح القول بإيجاب الكفارة في اليمين الغموس.(١)

د ـ روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال:

خمس ليس لهن كفارة : الشرك بالله عز وجل وقتل النفس بغير حق أو نهب مؤمن أو الفرار يوم الزحف أو يمين صابرة يقتطع بها مالا بغير حق.(٢)

وجه الاستدلال به : أنه صريح في أنه لا كفارة في اليمين الفاجرة وهي اليمين الغموس.(٣)

الثالث: الأثر: وهو ما روى عن عبدالله بن مسعود قال: "لاكفارة في اليمين الغموس"(٤)

الرابع: المعقول:

أ ـ وهو الذى ذكره الكاساني في قوله : " إن وجوب الكفارة المعهودة حكم شرعي فلا يعرف إلاّ بدليل شرعي وهو النص أو الإجماع أو القياس ولم يوجد وأقوى الدلائل في نفي الحكم نفي دليله .(٥)

وعلى هذا، الكفارة لا تجب في اليمين الغموس.

---

== انظر صحيح البخارى، كتاب الأيمان(٨٣)باب اليمين الغموس(١٦)٧، ٢٢٨ .
صحيح البخارى، كتاب الديات(٨٧)باب قوله تعالى: ((ومن أحياها ))(٢)٧، ٣٦ .
كتاب استتابة المرتدين والمعاندين(٨٨)باب اثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة (١)٧، ٤٩ .

(١)انظر: الجصاص، أحكام القرآن، ٢، ٤٥٤ .
الكاساني، بدائع الصنائع، ٣، ١٦ .

(٢)رواه أحمد في مسنده ، ٢، ٣٦٢ .

(٣)انظر: ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ١١، ١٧٨ .

(٤)انظر: أبو الفرج المقدسي، الشرح الكبير، ١١، ١٨٠ .

(٥)انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ٤، ١٥٠٢ .

ب ـ أولا : أن اليمين الغموس لا يصح قياسها على اليمين المستقبلة لأنها يمين معقودة يمكن حلها والبر فيها بخلاف اليمين الغموس لأنها غير منعقدة فلا يمكن حلها فحينئذ لا تكون موجبة للكفارة (١) .

ثانيا : أن القياس من شرطه التساوى بين الأصل والفرع ولم يوجد هنا ، لأن الذنب في اليمين الغموس أعظم والجرم أكبر لأنه من الكبائر، وما طلح لدفع أدنى الذنبين لا يصلح لدفع أعلاهما وإن كان العكس جائزا (٢) .

---

(١) انظر : ابن قدامة المغني مع الشرح الكبير، ١١، ١٧٨ .

(٢) انظر نفس المرجع السابق.

أبا الفرج المقدسي، الشرح الكبير مع المغني، ١١، ١٨٠ .

## الفصـــل الثالـــث

في بيان الخلاف في جريان القياس في العادات وما يترتب عليه
من الخلاف في الفروع الفقهيـــة

وهو يشتمل على مقدمة وثلاثة مباحـــث:

المقدمـــة : في بيان مبنى النزاع .

المبحث الاول :
في بيان من قال بجريان القياس في العادات وأدلته

المبحث الثاني :
في بيان من قال بعدم جريان القياس في العادات وأدلته

المبحث الثالث :
في بيان الأثر المترتب علي هذا الخلاف من الفروع الفقهية

المقدمـــــة :

في بيان مبني النزاع،

قبل ان نبدأ بتلك المباحث يجدر بنا ان نذكر مبني النزاع في هذه المسألة .
وهو أن الأمور العادية والخلقية هل تعلل ام لا ؟

فمن قال:إن الامور العادية والخلقية يدرك معناها الجامع بين الاصل والفرع،ذهب
الى أنها تعلل ويجري فيها القياس

ومن قال : إن العادات لايدرك فيها المعنى الجامع ،ذهب الى أنها لاتعلل ولايجرى
فيها القياس .

قال الشيخ زكريا الأنصارى رحمه اللـــه :

( الأمـــور ) التي ترجع الى العادة والخلقة كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل أو
أكثره ، يمتنع ثبوتها بالقياس في الأصح ، لأنها لايدرك المعنى فيها ، بل يرجع
فيها الى قول من يوثق بـــه .
وقيـــل يجـــوز لأنـــه قـــد يدرك المعنى فيهـــا .(1)

---

(1) أبـو يحيى زكريا الأنصـــارى ، غايـة الوصـول ، ١١٠ .

المبحث الأول :

في بيان من قال بجريان القياس في العادات وأدلته .

ذهب أبو إسحاق الشيرازى والمالكية الى أن القياس يجرى في الأمور العادية والخلقية إذا كانت عليها أمارة ، وعرفت علة ذلك الحكم فيها .
واختاره أبو الخطاب الكلوذاني وابن عقيل رحمهما الله تعالى،على ما يظهر من كلامهما (١) .
قد جاء الشيرازى بتفصيل الكلام في هذا الباب .
وحاصله:أن بعضا من الأمور العادية لا تقوم عليها أمارة ، ولا يدرك المعنى الجامع فيها ، فلا يمكن إثباتها بالقياس لأن اشباهها غير معلومة لا قطعا ولا ظاهرا كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل أو أكثره بل يجب الرجوع فيها إلى خبر الصادق سواء كان هذا الصادق شارعا او من له خبرة في تلك الامور .
وبعضا منها تقوم عليها أمارة ويدرك المعنى الجامع فيها فيجرى فيها القياس .
ويمكن ان نستدل بها على معنى في أمر خلقي ويغلب به على الظن وجود الحكم في أمر آخر ،كما يقول الشافعي : إن الحامل تحيض لأن الحيض والاستحاضة دمان متجانبان لاترى أحدهما إلا من ترى الآخر ، وكما إذا كانت صغيرة لاترى الاستحاضة فلا ترى الحيضة ،وكذلك إذا يئست من أحدهما يئست من الآخر ، فلما رأيناهما على طريقة واحدة في الوجود ورأينا الحمل لايمنع أحدهما دل هذا على أنه لايمنع الآخر .

---

(١) قد جاء الكلوذاني وابن عقيل بالنقاش على جريان القياس في الأمور العادية ثم جاء كل منهما في آخر الكلام بجواب عن هذا النقاش ، وهذا يدل على أنهما تمايلا الى جريان القياس في الأمور العادية إذا كانت هناك أمارة .
قال الكلوذاني : وله ان يجيب بانه يجوز ان يجعل الله ذلك امارة على الحيض فكذلك جاز ان يجعله بالاستنباط . انظر التمهيد القسم الثاني ، ٤٩٨ .
قال ابن عقيل : فالجواب أنه لايمتنع ان يجعل صاحب الشريعة امارة هي علم على كون الدم حيضا ودلالة على كون الدم له حكم دم الحيض (...) . انظر : الواضح في اصول الفقه ، ٣ ، ١٠٣٣ .

فتوجد في هذه المسألة امارة تكفي لان يقاس أحدهما على الآخر .
وكذلك يقول الشافعي رحمه الله : إن الشعر حي يحل فيه الروح ، وكذا العظم .
ويقيس الشعر على سائر أعضاء الجسم بجامع وهو النماء والاتصال .

وغير الشافعي يقول : إن الشعر غير حي ، ويقيسه على أغصان الشجر بجامع وهو عدم الحس والألم .

فكل واحد يستدل في ذلك بالقياس لامارة دالة على الحكم ، فهذا لا مانع فيه من القياس .
أمّا الأمور العادية التي لا امارة عليها كما مر مثالها فلا مدخل للقياس فيها(١)

يقول الشيرازي في ذلك : اما ما طريقه العادة والخلقة والجبلة فهو على ضربين : ضرب عليه امارة وضرب لا امارة عليه . فأمّا الضرب الذى عليه امارة فيجوز إثباته بالقياس ، وذلك مثل الشعر هل يحل فيه الروح أو لا ؟ ومثل الحامل هل تحيض أم لا ؟ فإن على هاتين المسألتين امارة (...) .
وأما الضرب الذى لا امارة عليه وذلك كإثبات أقل الحيض وأكثره (...) فلا مدخل للقياس فيه .

ومن استدل على هذا بالقياس إن كان عالما بان هذا لايجوز، فقد كذب على دين الله تعالى وفسق بذلك ، وإن كان غير عالم فلا يصح الاجتهاد ، ولا اعتبار به وإنما طريقه الوجود والسماع ، فمن يعتمد على قوله ويوثق به(٢) .

---

(١) انظر : الشيرازى ، شرح اللمع ، رقم ٣٦٠ ، لوحة ١٨٩ .
" " : ابن السبكي، الإبهاج ، ٣ ، ٤٠ .
" " : الكلوذاني ، التمهيد ، القسم الثاني ، ٢ ، ٤٩٨ .
" " : ابن عقيل ، الواضح في اصول الفقه ، ٣ ، ١٠٣٣ .
" " : الشيخ عيسى مثون ، نبراس العقول ، ١ ، ١٤٣–١٤٤ .

(٢) الشيرازى ، شرح اللمع ، رقم ٣٦٠ ، لوحة ١٨٩ .






حاصله : أن القياس يجرى في الأمور العادية إذا كانت هنا امارة . وليس معنى قوله : الضرب الذى لا امارة عليه " وذلك كإثبات أقل الحيض وأكثره ، فلا مدخل للقياس فيه " أن القياس لا يجرى في مثله مطلقا بل المراد به : إذا لم تكن هناك امارة ، أما إذا وجدت الامارة فيه بان ينضبط بوصف ولا يختلف باختلاف الأحوال والأزمنة فلا مانع من جريانه فيه (١) .

هذا هو الذى ذكره عبد الله الشنقيطي في شرح كلام القرافي حيث قال : "ومن شروط الوصف الانضباط ، فيقاس النفاس على الحيض في أنه أقله قطرة عندنا أو يوم وليلة عند الشافعية ، وإذا لم ينضبط العادى فلا يجوز القياس عليه فيرجع الى قول المخبر الصادق من ذوات الحيض والنفاس والحمل ومن له إطلاع على أحوالهن .

وهذا القسم الثاني الذى قلنا لايجوز القياس فيه ، هو الظاهر من مراد قول القرافي في التنقيح : لا يدخل القياس فيما طريقه الخلقة والعادة كالحيض . لأنه قال في شرحه : "لا يمكن ان تقول فلانة إذا كانت تحيض عشرة أيام وينقطع دمها، وجب ان تكون الأخرى كذلك قياسا عليها " . فإن هذه الأمور تتبع الطباع والأمزجة والعوائد في الأقاليم ، فرب اقليم يغلب عليه معنى لا يغلب على غيره من الأقاليم (٢) .

فأى وجه لمنعه إذا كان منضبطا (٣) .

## أدلة هذا المذهب

استدل هذا الفريق على مذهبه بوجوه .

الأول : بالكتاب والسنة : وهو أن الدليل الدال على حجية القياس من الكتاب والسنة يتناول القياس بعمومه ، ولم يخص شيئا دون شيء، فيكون حجة في العادات كما هو حجة في غيرها .

---

(١) لما كانت هذه المسألة مشكلة غير واضحة أطنبتها كثيرا بكلام العلماء ثم البيان عليه وهذا للايضاح وإزالة الخفاء .

(٢) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٤١٦ .

(٣) انظر : الشنقيطي : عبد الله بن إبراهيم ، نشر البنود على مراقي السعود ، (المغرب مطبعة فضالة المحمدية ) ٢ ، ١١٣ .

" " : محمد بن يحيى المختار المالكي ، فتح الورود على مراقي السعود ، الطبعة الأولى ، ( المطبعة المولوية بفاس المحمية ، ١٣٢٧ هـ ) ٢٦٣ .

مناقشته :

نوقش هذا : أولا - أن عموم الدليل من الكتاب والسنة يدل على حجية القياس فيما يعقل معناه وأما الأمور العادية والخلقية فلا يعقل المعنى فيها الجامع بين الأصل والفرع ، لأنها تختلف باختلاف الطباع والأمزجة ، وباختلاف الأقاليم والمناطق(١) .

ثانيا - لو سلمنا بأن عموم الأدلة يدل على حجية القياس مطلقا فيلزم ان يجري القياس في كل الأحكام مع أنه لا قائل به من الأصوليين ما سوى الفلاسفة ، ثم يلزم على هذا الدور او التسلسل وهما باطلان(٢) .

أجيب عن الأول : بأن القائل بجريان القياس في الأمور العادية والخلقية لا يقول بأن عموم الأدلة يدل على جريان القياس في العادات ، سواء عقل المعنى فيها أو لم يعقل . بل يقول بجريانه فيها، إذا عقل المعنى. كما صرح الشيرازى : بأنه إذا كانت امارة على الأمور العادية فيجرى القياس وإلا فلا .

اما قولكم مطلقا : بان الأمور العادية لايعقل المعنى فيها فغير مسلم لأنه قد يدرك المعنى فيها كما سبق ذكره (٣) .

وأجيب عن الثاني : بأنه قد ظهر من الجواب الأول أن القائل بجريان القياس في العادات لا يقول بأن الأدلة تدل على حجية القياس في الأحكام كلها بل تدل على حجيته فيها إذا عقل المعنى فيها . اما إذا لم يعقل المعنى فلا يجرى فيها القياس .

الدليل الثاني : المعقول

وهو أولا : أن القياس لا يجرى إلا إذا كانت هناك امارة تدل على أن الفرع مثل الأصل في هذا الوصف، وهذه الامارة موجودة في الأمور العادية كما يقال: إن الحيض هو دم يرى في عمر مخصوص عند وقت مخصوص بقدر مخصوص على صفة ولون مخصوص ، وهذه الامارة كما توجد في دم غير الحامل ونحكم عليه بالحيض ، توجد فى دم الحامل فيكون هذا الدم حيضا أيضا (٤) .

---

(١) انظر: الإسنوى،نهاية السئول مع حاشية سلم الوصل،٤ ،٥٢ - ٥٣ .
" " : الشيخ بخيت،سلم الوصل ، ٤ ، ٥٣ .

(٢) انظر : ابن برهان ، الوصول إلى علم الأصول ، ٢ ، ٢٢٤ - ٢٢٥ .

(٣) انظر : ابا اسحاق الشيرازى، شرح اللمع ، رقم ٣٦٠ ، لوحة ١٨٩ .

(٤) انظر : الكلوذاني،التمهيد،القسم الثاني ،٢، ٤٩٨ .
" : ابن عقيل ، الواضح في أصول الفقه ،٣ ، ١٠٣٣ .

وكذلك نقول: إن دم الحيض كدم الاستحاضة لأنهما دمان متجانسان لا ترى أحدهما إلا من ترى الآخر ، كما إذا كانت صغيرة لا ترى الاستحاضة فلا ترى الحيضة وكذلك إذا يئست من أحدهما يئست من الآخر فوجدناهما على طريقة واحدة مشتركة بينهما ، ولما لا يمنع الحمل من دم الاستحاضة فلا يمنع من دم الحيضة [1] .

مناقشته :

نوقش هذا بوجهين :

الأول : بأن هذا يقوم دليلا إذا اعتبر الشارع هذا الوصف امارة على هذا الحكم ولكن الأمر ليس كذلك وإلا لعلمناه .

الثاني : ولو سلمنا أن هذا القياس صحيح ويثبت به أن الحامل تحيض فيلزم ان تنقضي العدة بدم رأته الحامل ثم يحرم الطلاق في الحمل عند وجود الدم ، مع أنه لا يقول به أحد منا ولا منكم [2] .

أجيب عن الأول :

أولا : بأن هذه المناقشة تستقيم إذا كانت الامارة والعلة منصوصا عليهما أو مومى إليهما ، اما إذا كانت العلة والامارة وصفا مستنبطا كما فيما نحن فيه فلا يعتبره علة ولا امارة الا المجتهد ، فلا يرد الإيراد المذكور .

ثانيا : أن الوصف المذكور في الحيض قد اعتبره الشارع كما في حديث فاطمة بنت أبي حبيش أنه صلى الله عليه وسلم قال لها : إن دم الحيض أسود يعرف [3] .

وفي حديث أبي أمامة رضي الله عنه : دم الحيض أسود خاثر تعلوه حمرة ، ودم الاستحاضة أصفر رقيق [4] .

---

(١) انظر : الشيرازي أبو اسحاق ، شرح اللمع ، رقم ٣٦٠ ، لوحة ١٨٩ .

" " : الشريف التلمساني ، مفتاح الاصول ، ، ١٥٤ .

(٢) انظر : الشيرازي ، شرح اللمع ، رقم ٣٦٠ ، ١٨٩ .

(٣) رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والحاكم ، واللفظ للنسائي وصححه الحاكم وابن حبان .

انظر : سنن أبي داود ، كتاب الطهارة (١) باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة (١١٠) رقم (٢٨٦) ١ ، ١٩٧ .

" : سنن النسائي كتاب الحيض والاستحاضة (٣) باب الفرق بين دم الحيض والاستحاضة (٦) ١ ، ١٨٥ .

" " : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ١ ، ١٦٩ .

" " : الشوكاني ، نيل الاوطار ، ١ ، ٣٤١ .

(٤) رواه الدارقطني والبيهقي والطبراني مرفوعا ، انظر، ابن حجر ،تلخيص الحبير ، ١ ، ١٦٩ .

ولما اعتبر الشارع هذا الوصف امارة على الحيض ، فإذا وجدت وجد الحيض وإلا فلا، وإن كانت المرأة حاملا فظهر من هذا أن القياس حجة في تلك الأمور [١] .

أجيب عن الثاني : بأن العدة لا تنقضي بدم رأته الحامل ، لا لأنه ليس بحيض ، بل لوجود النص وهو قوله تعالى : " واولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن" [٢] .
فهذا يدل على أن عدة الحامل وضع الحمل لا غير .

وأما جواز الطلاق في الحمل عند وجود الدم فلأن هذا الدم لا أثر له في انقضاء العدة ، والطلاق محرم عند الحيض إذا كان له أثر في انقضاء العدة وهذا لا يكون إلا إذا كانت المرأة غير حامل . أما الحامل فلا تنقضي عدتها إلا بوضع الحمل .

ثانيا : من المعقول ان الشعر حي لوجود النماء فيه وهذه العلة موجودة بذاتها في جميع أعضاء الجسم وهذا يغلب على الظن بان يعامل الشعر معاملة الأعضاء الأخرى وهذا لايكون إلا إذا كان القياس في مثل هذه الأمور حجة وكذا العظم بالنسبة لسائر الاعضاء [٣] .

مناقشته :
نوقش هذا بأنا لو سلمنا ما قلتموه هاهنا فيمكن للخصم ان يثبت خلاف ما اثبتموه بهذا القياس فيما مثلتم له ويقول : إن الشعر كأغصان الشجرة في عدم وجود الحس والألم ، فيغلب به على الظن أنه غير حي . فتعارض الدليل القياسي بالدليل القياسي ، وإذا تعارضا تساقطا فبطل هذا الدليل .

أجيب عنه : بأن قياس الشعر على سائر أعضاء الجسم أولى من قياسه على غير أعضائه ، كأغصان الشجرة لأن كل منهما جزء من الحيوان بخلاف أغصان الشجرة فعلى هذا القول بتعارض الدليلين وتساقطهما باطل لأنه أمكن ترجيح قياس على قياس .

---

(١) انظر : الكلوذاني ، التمهيد ، القسم الثاني ، ٢ ، ٤٩٨ .
„ : ابن عقيل ، الواضح في أصول الفقه ، ٣ ، ١٠٢٣ .
(٢) سورة الطلاق ، آية ٤ .
(٣) انظر : الشيرازي ، شرح اللمع ، رقم ٣٦٠ ، ١٨٩ .
(٤) انظر : ابن السبكي ، الابهاج ، ٣ ، ٤٠ .

المبحث الثانـــي :

في بيان من قال بعدم جريان القياس في العادات وأدلته .

ذهب جمهور الأصوليين الى أن القياس لا يجرى في الأمور العادية واستدلوا عليه بما ياتي :

الأول :

أن الأمور العادية تتبع الأمزجة والطباع والعوائد وهي تختلف باختلاف الأقاليم والمناطق من حيث البرد والحرارة فلا يمكن ان يدرك المعنى الجامع بينها و لا يمكن الاطلاع على تلك الأمور بالعقل إلا بالخبر الصادق سواء كان هذا الخبر من الشارع أو ممن له خبرة في تلك الأمور من ذوات الحيض ونحوها .

فإذن تعذر جريان القياس فيها لأنه مبني على إدراك الجامع بين الأصل والفرع وهـو منتف هنـا (١) .

مناقشـته :

نوقش هذا بأنه مبني علي القول بعدم وجود الجامع بين الأمور العادية ، وهذا القول غير مسـلم على إطلاقه لأنه قد يوجد الجامع فيها ويدرك بالعقل كما مـر في بعـض أمثلته في المبحث الأول . وعلى كل فالقياس مرتبط بوجود الجامع ، فإذا وجد الجامع فيها يجوز القياس ولا مانع منه عندئذ (٢) .

الدليل الثاني :

أن القياس في الأمور العادية والخلقية ليس قياسا شرعيا إذ لا يثبت بـه على فـرض جوازه حكم شرعي ولا يترتب عليه أثر شرعي وإنما يثبت به أن المرأة حائـض أو غير حائـض (٣) . وهو ليس من الأحكام الشرعية .

---

(١) انظر : الإسنوى ، نهاية السول مع حاشية سلم الوصول، ٤ ،٥٢ - ٥٣ .

" " : الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ،٥٣ .

(٢) انظر : الشيرازى أبو اسحاق ، شرح اللمع ، ٣٦٠ ، لوحة ١٨٩ .

(٣) انظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٤٤ .

مناقشته :

نوقش هذا بأن الأثر الشرعي قد يترتب عليه ويثبت به حكم شرعي ، لأنه إذا ثبت أن هذه المرأة حائض تترتب عليه حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم شرعا ، وكذا عدم وجوب الصلاة عليها شرعا وغيرها مما يحرم على الحائض (١) .

الدليل الثالث :

لو جاز القياس في الأمور العادية والخلقية لجاز ان يقال : إن هذا شخص أسمر طويل فيكون ولدا لزيد كابنه فلان وكان مشابها له في الصورة مع أنه لا يقول أحد بصحته (٢) .

مناقشته : ونحن نعمم فيهما اما اذا وجدت علة معقولة ،

نوقش هذا بأن هذه الصورة ليست فيها علة معقولة X فلا مانع من إجراء القياس فيها وهو ما ندعيه .

---

(١) انظر : البناني ، حاشيته على شرح جمع الجوامع ٢، ٢٠٩ .

" : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٤٤ .

(٢) انظر : ابن عقيل ، الواضح في اصول الفقه ، ٣ ، ١٠٣٣ .

**الاختيـــار :**

يظهر بعد بيان أدلة الفريقين ومناقشتهما أن مذهب الفريق الأول هو أولى بالاختيار من الثاني ، وهو أن الامور العادية والخلقية إذا كانت عليها امارة يمكن ان يجرى فيها القياس ، ويؤيده ما قاله ابن السمعاني رحمه الله[١] .

الضابط أن كل حكم يمكن ان يستنبط منه معنى مخيل من كتاب أو سنة فانه يعلل وما لا يصح منه مثل هذا فانه لا يعلل سواء كان من الحدود أو من الكفارات[٢] .

---

(١) ابن السمعاني ابو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار التميمي الشافعي الشهير بابن السمعاني ابن الامام أبي منصور ، مفسر ، محدث ، متكلم فقيه ، أصولي ، تفقه على مذهب ابي حنيفة رحمه الله ، ثم ورد بغداد وانتقل الى مذهب الشافعي رحمه الله ، قال ابن السبكي عنه "الامام الجليل العالم الزاهد الورع أحد أئمة الدنيا و (...) . صنف في اصول الفقه "القواطع" وهو يغني عن كل ما صنف في ذلك الفن (...)
ولا أعرف في أصول الفقه أحسن من كتاب القواطع ولا أجمع ، وله مصنفات أخرى منها البرهان في الخلاف والاصطلام في الرد على ابي زيد الدبوسي ولد بمرو وتوفي بها بسنة ٤٨٩ هـ ، ١٠٩٦ م ، وهو جد السمعاني صاحب كتاب الأنساب .

انظر : السبكي ، طبقات الشافعية ، ٤ ، ٢١ .
" : ابن العماد ، شذرات الذهب ، ٣ ، ٣٩٣ .
" : الزركلي ، الاعلام ، ٧ ، ٣٠٣ - ٣٠٤ .

(٢) انظر : ابن السمعاني ، قواطع الأدلة ، رقم ٣٣٣ ، لوحة ٢٠٣ .

قال ابن السبكي على ما نقله عنه الدكتور محمد حسن هيتو :

وجماع القول عندنا أن كل حكم يجوز ان يستنبط منه معنى مخيل من نص كتاب أو سنة أو إجماع فانه يعلل وما لا يصح فيه هذا فلا يعلل سواء كان من الحدود أو الكفارات أم غيرها [1] .

---

(١) انظر : الدكتور محمد حسن هيتو ، هامش التبصرة لأبي إسحاق الشيرازي، ٤٤٠

المبحث الثالث :

في بيان الأثر المترتب على هذا الخلاف في الفروع الفقهية .

قد أسلفنا الخلاف في جريان القياس في الأمور العادية فحان ان نذكر الأثر المترتب على هذا الخلاف وهو كما يلي :

المسألة الأولى في أقل مدة الحيض .

ما هي ؟

ذهب من يقول بجريان القياس في العادات الى أن أقل مدة الحيض يوم وليلة بالقياس على ما وجد في العادة في البعض . ودل عليها أن عطاء قال : الحيض يوم الى خمس عشرة (١) .

فهذا اليوم اقل مدة الحيض وقد وجد في بعض فقيس عليها الباقي وهو قياس في الأمر العادى . وذهب بعض من لا يقول بجريان القياس في الأمور العادية الى أن أقل مدة الحيض ليست يوما وليلة والقياس فيه على ما وجد في العادة في البعض لا يصح لانه لا يجرى في الأمور العادية : وإنما أقل مدته ثلاثة أيام ولياليها لا بالقياس بل بالاستناد الى الاثر . ومنهم من يرى ان اقل الحيض يوم وليلة لا بالقياس وانما بالاستناد إلى الأثر عن على في ذلك ايضا كما سيأتي تفصيله ان شاء الله .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء في هذه المسألة مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب الحنفية الى أن أقل مدة الحيض ثلاثة أيام ولياليها ، وما نقص منها ليس بحيض وإنما هو استحاضة . واستدلوا عليه بما يلي :

---

(١) علق به البخارى ، ورواه الدارقطني ووصله وصححه .

انظر : صحيح البخاري ، كتاب الحيض (٦) باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيضات (٢٤) ١ ، ٨٤ .

انظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ١ ، ١٧٢ .

الاول : ما روى عن أبي أمامة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام [١] .

الثاني : ما روى عن أنس بن مالك رضي الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إن أقل الحيض ثلاثة أيام وأربعة وخمسة وستة وسبعة وثمانية وتسعة وعشرة فإذا جاوزت العشرة فهي مستحاضة [٢] .

---

(١) رواه .......... الدارقطني والطبراني وابن الجوزى من حديث أبي أمامة رضي الله عنه ، وكلها ضعيفة .
انظر : الزيلعي ، نصب الراية ، ١ ، ١٩١ ـ ١٩٢
وابن الجوزى : أبا الفرج عبد الرحمن بن علي ، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية ، الطبعة الأولى ، ( باكستان : دار نشر الكتب الاسلامية ، ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ) ١ ، ٣٨٤ .

(٢) أخرجه ابن عدى وابن الجوزى وفي سنده الحسن بن دينار وهو ضعيف مجمع عليه .
انظر : ابن الجوزى ، العلل المتناهية ، ١ ، ٣٨٤ .
انظر : الزيلعي ، نصب الراية ، ١ ، ١٩٢ .

قال الجصاص رحمه الله :
إن هذا الضرب من المقادير التي هي حقوق الله تعالى وعبادات محضة ، طريق إثباتها التوقيف أو الاتفاق مثل أعداد ركعات الصلاة المفروضة وصيام رمضان ومقادير الحدود ومثله مقدار مدة الحيض (...) فمتى روى عن صحابي فيما كان هذا هو وصفه ، قول في تحديد شيء من ذلك وإثبات مقداره فهو عندنا توقيف إذ لا سبيل الى إثباته من طريق المقاييس [1] .

المذهب الثاني :

ذهب المالكية في غير العبادات [2] والشافعية والحنابلة الى أن أقل مدة الحيض يوم وليلة [3] واستدلوا عليه بما يلي :
وهو أنه ورد في الشرع مطلقا من غير تحديد ولا ضابط له في اللغة ولا في الشريعة ، فيجب الرجوع فيه الى العرف والعادة كما هو مقرر في الإحراز والقبض والتفرق بين المتبايعين وقيم المتلفات . وقد وجد الحيض في العادة في بعض النساء يوما وليلة ولم يوجد أقل من هذا كما قال عطاء : الحيض يوم الى خمس عشرة [4] .

---

(١) الجصاص ، أحكام القرآن ، ١ ، ٣٣٩ .
(٢) المراد من غير العبادات ، الاستبراء والعدة والطلاق وغيرها ، أما بالنسبة للعبادات فأقل مدته دفعة في لحظة ، وتغتسل بانقطاعه وتفسد الصلاة والصوم به وتقضيها بعد انقطاعه ، ثم عندهم فرق بين الحيض والحيضة كما قال الحطاب :
الدفعة حيض وليست حيضة إذ الحيضة ما يقع الاعتداد به في العدة والاستبراء .
انظر : مواهب الجليل ، ١ ، ٣٦٧ .

(٣) انظر : نفس المرجع السابق ، وابن جزى ، القوانين الفقهية ، ٣١ ،
والشربيني ، مغني المحتاج ، ١ ، ١٠٩ .
والبهوتي ، كشاف القناع ، ١ ، ٢٠٣ .

(٤) علقه البخارى ورواه الدارقطني وصححه ، قد مر ذكره فيما مضى .

وقال الشافعي : رأيت إمرأة قالت : إنها لم تزل تحيض يوما [١] .
فحكموا بأن أقل مدة للحيض يوم وليلة بهذا الوجود [٢] .

ويؤيده قول علي رضي الله عنه [٣] : أقل الحيض يوم وليلة وما زاد على خمسة عشر استحاضة [٤] .

---

(١) الامام الشافعي ، الأم ، ١ ،٥٥ .

(٢) انظر : الشربيني ، مغني المحتاج ، ١ ، ١٠٩ .

البهوتي ، كشاف القناع ، ١ ، ٢٠٣ .

(٣) اصحاب هذا المذهب لم يحتدلوا بقول علي رضي الله عنه لان قول الصحابي عندهم ليس حجة . قال الآمدى : اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين،إماما كان أو حاكما أو فقيها ، واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهبت الأشاعرة والمعتزلة والشافعي في أحد قوليه وأحمد بن حنبل في أحدى الروايتين عنه والكرخي الى أنه ليس بحجة . وذهب مالك بن أنس والرازى والبردعي من أصحاب أبي حنيفة والشافعي في قول له الى أنه حجة مقدمة على القياس .
وذهب قوم الى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر دون غيرهما ، والمختار أنه ليس بحجة مطلقا .
انظر : الاحكام ، ٤ ، ١٤٩ .

(٤) قال ابن حجر : حديث على : أقل الحيض يوم وليلة كانه يشير الى ما ذكره البخارى تعليقا عن على وشريح أنهما جوزا ثلاث حيض في شهر (...) ،
وحديث على : ما زاد على خمسة عشر فهو استحاضة .
هذا اللفظ عن على لكنه يخرج من قصة على وشريح التي تقدمت . تلخيص الحبير ، ١ ، ١٧٢ .

## المسألة الثانية :

كم أكثر مدة الحمل ؟ سنتان او أربع سنوات ؟

فذهب من يقول بجريان القياس في الأمور العادية الى أن أكثر مدة الحمل أربع سنوات بالقياس على من وجد الحمل فيها لأربع سنوات .

وذهب من ينكر جريانه في العادات الى أن أكثره سنتان بالاستناد الى الأثر . اما إثبات مدة الحمل بالقياس على من وجد الحمل فيها لأربع سنوات فهو فاسد لأن القياس لا يجرى في الأمور العادية .

## تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء في هذه المسألة ثلاثة مذاهب :

ذهب الحنفية الى أن أقصى مدة الحمل سنتان واستدلوا عليه بما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت : ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل (١) .

وجه الاستدلال به : أن مدة الحمل أقلها أو أكثرها لا يعرف إلا سماعا لأنه لا مجال للعقل في الأمور العادية ولا في تقديرها ، فكأنها روته عن النبي صلى الله عليه وسلم (٢) .

---

(١) رواه الدارقطني والبيهقي .

انظر : السنن الكبرى ، ٧ ، ٤٤٣

الزيلعي ، نصب الراية ، ٣ ، ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٢) انظر : المرغيناني ، الهداية ، ٢ ، ٣٦ .

المذهب الثاني :

ذهب المالكية في قول عنهم والشافعية والحنابلة والزيدية إلى أن أكثر مدة الحمل اربع سنين (١) ، واستدلوا عليه بالقياس على ما وقع في بعض النساء من العادات .

وهو : ما روى عن مالك بن أنس رحمه الله تعالى : أنه قال : هذه جارتنا امرأة محمد بن عجلان ، امرأة صدق وزوجها رجل صدق ، حملت ثلاثة أبطن في اثنتي عشرة سنة ، كل بطن في أربع سنين (٢) .

وجه الاستدلال به : أنه متى ثبت وجود ذلك في البعض وجب ان يحكم به في النساء الأخرى بالقياس على البعض ولا يزاد عليه لانه هو الذى وجد في العادة وما لا نص فيه يرجع فيه الى الموجود والعادة .

المذهب الثالث :

ذهب المالكية في المشهور عنهم الى أن أكثر مدة الحمل خمسة أعوام (٣) .

---

(١) انظر : الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ، ٣ ، ٣٩٠ .

" " : ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ٩ ، ١١٦

(٢) رواه الدارقطني والبيهقي . انظر : السنن الكبرى ، ٧ ، ٤٤٣ .
الزيلعي ،نصب الراية ،٣ ،٢٦٥ .

(٣) ابن جزى ، قوانين الاحكام الفرعية ، ٢٦١ .

المسألة الثالثة :

هل يجوز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها وعظمها وقرنها وظلفها وريشها في حالة حياة الحيوان وموته أم لا ؟

ذهب من يقول بجريان القياس في الأمور العادية والخلقية الى أنه لا يجوز الانتفاع بها بالقياس على أعضاء الميتة بجامع النماء والاتصال ، وإن كان بعض من هذا الفريق خالفوا في حكم هذه المسألة لورود الأدلة الأخرى الأقوى من القياس .
وذهب بعض من ينكر جريانه فيها الى أنه يجوز الانتفاع بها وأما قياسها على سائر أعضاء الميتة باطل لأنه قياس في الأمور العادية والخلقية والقياس لا يجرى في هذه الأمور .
وذهب بعض من هذا الفريق الى أنه لا يجوز الانتفاع بشعر الميتة لا بالقياس بل بالاستناد الى النقل كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

ذهب الحنفية الى أنه يجوز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها وعظمها ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : بحديث أم سلمة رضي الله عنها قالت : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : لا بأس بمسك الميتة إذا دبغ ولا بأس بصوفها وشعرها وقرنها إذا غسل بالماء[(١)].

الثاني : بما روى عن أبي الخير أنه قال : رأيت على ابن وعلة فروا فمسسته فقال : مالك تمسه ؟ قد سألت ابن عباس فقلت : إنا نكون بالمغرب ومعنا البربر ، والمجوس نؤتى بالكبش قد ذبحوه ونحن لا نأكل ذبائحهم ، ويؤتى بالسقاء فيه الماء والودك ،فقال ابن عباس : فقد سألنا النبي عن ذلك فقال : دباغه طهور[(٢)] .

---

(١) رواه الدارقطني والبيهقي والجصاص وفي سنده يوسف بن السفر وهو متروك .
انظر:أحكام القران ،١ ،١٢١ ،والزيلعي ، نصب الراية ،١ ،١١٨ .

(٢) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحيض (٣) باب طهارة جلود الميتة بالدباغ (٢٧) رقم (١٠٧) ١ ، ٢٧٨ .

قال ابن عباس : أراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يتوضأ من سقاء فقيل له : إنه ميتة ، فقال : دباغه يزيل خبثه أو نجسه أو رجسه [(١)] .

الثالث : بحديث ابن عباس قال : إنما حرم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الميتة لحمها . فأما الجلد والشعر والصوف فلا بأس به [(٢)] .

الرابع : بحديث سلمان الفارسي رضي الله عنه قال : سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الفراء والجبن والسمن [(٣)] فقال : إن الحلال الذى أحل الله تعالى في القران والحرام الذى حرم الله تعالى في القران وما سكت عنه فهو عفو منه [(٤)] .

قال أبو بكر الجصاص رحمه الله بالنسبة لتلك الأحاديث المذكورة : هذه الأخبار فيها إباحة الشعر والصوف والفراء والجبن من وجهين : أحدهما ما ذكرناه في حديث أم سلمة من النص على إباحة الشعر والصوف من الميتة (...) والآخر ما ذكر في حديث سلمان . وفيه الدلالة على الإباحة من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان محرما لأجابه النبي صلى الله عليه وسلم بالتحريم .

وثانيهما : أن ما لم يذكر في تحريم ولا تحليل فهو مباح بقوله صلى الله عليه وسلم وماسكت عنه فهو عفو .

وليس في القرأن تحريم الشعر والصوف ونحوهما إذاً لا بأس بالانتفاع بها [(٥)]

---

(١) انظر : الزيلعي ، نصب الراية ، ١ ، ١١٧ .

(٢) رواه الدارقطني عن عبد الجبار بن مسلم وقال : عبد الجبار ضعيف ورواه الزيلعي وقال : ذكره ابن حبان في الثقات بهذا الحديث ،نصب الراية ، ١ ، ١١٨ .

(٣) قال جبران مسعود : الفرو جلود بعض الحيوانات كالأرانب والثعالب وغيرها ، جمعه فِراء ، الرائد ، ١١١٦ .

(٤) رواه ابن ماجه في سننه ، كتاب الأطعمة (٢٩) باب أكل الجبن والسمن (٦٠) رقم (٣٣٦٧) ٢ ، ١١١٧ .

(٥) الجصاص ،أحكام القران ،١ ، ١٢١ .

الخامس : بقوله تعالى :والأنعام خلقها لكم فيها دفءومنافع ومنها تأكلون(١) .

وجه الاستدلال به :

وهو أن الدفءما يتدفأ به من شعرها ووبرها وصوفها وذلك يقتضي إباحة الجميع من الميتة والحي (٢) .

السادس : بقوله تعالى أيضا : ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثا ومتاعا إلى حين(٣) .

وجه الاستدلال به :

أنه عام بالإباحة في تلك الأمور من غير فصل بين المذكى منه وبين الميتة (٤) .

المذهب الثاني :

ذهب المالكية والحنابلة إلى الفرق بين العظم وما هو في حكمه والشعر وما هو في حكمه بان قالوا : انه يجوز الانتفاع بشعر الميتة وصوفها وريشها لأنها طاهرة ، وأما العظم والقرن والظلف منها فلا يجوز الانتفاع بها (٥) .

واستدلوا على جواز الانتفاع بالشعر وما يشابهه بما استدل به الحنفية وقد سبق ذكره .

واستدلوا على عدم جواز الانتفاع بعظم الميتة وما يشابهه بما يلي :

الأول : الكتاب وهو قوله تعالى : حرمت عليكم الميتة (٦) .

وجه الاستدلال به :

إن الله تعالى حرم الميتة،والعظم جزء رئيسي منها فيكون حراما .

---

(١) سورة النحل ، آية ٥ .

(٢) انظر : الجصاص ، احكام القران ، ١ ، ١٢١ .

(٣) سورة النحل ، آية ٨٠ .

(٤) انظر : الجصاص ، احكام القران ، ١ ، ١٢١ .

(٥) انظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ١ ، ٨٠ .

" " : ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ٦٠ ، ٦٦ .

(٦) سورة المائدة ، آية ٣ .

الثاني : المعقول

وهو أن العظام تحلها الحياة وكل ماتحله الحياة يحله الموت ، كما يدل عليه قوله تعالى :

" قال من يحيي العظام وهي رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم [١].

فعلى هذا عظام الميتة تكون في حكم الميتة وهي حرام فتكون عظامها حراما [٢] .

المذهب الثالث :

ذهب الشافعية إلى أنه لا يجوز الانتفاع بشعر الميتة وما يشابهه وكذا بعظمها وما يشابهه [٣] .

واستدلوا عليه بوجوه :

الأول :

الكتاب وهو قوله تعالى : حرمت عليكم الميتة [٤] .

وجه الاستدلال به :

أنه عام في حرمة الميتة والشعر وغيرها ميتة فإن الميتة اسم لما فارقته الروح بجميع أجزائه وهذا جزء منها فيكون ميتة [٥] .

---

(١) سورة يس ، آية ٧٨ - ٧٩ .

(٢) انظر : أبا الفرج المقدسي ، الشرح الكبير مع المغني ، ١ ، ٧٤ - ٧٥ .
ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ٦٠ - ٦١ .

(٣) إلكيا الهراسي : عماد الدين بن محمد الطبرى ، أحكام القران ، تصحيح جماعة من العلماء ، الطبعة الاولى ( بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م ) ٤ ، ٢٤١ .
النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١ ، ٢٣٠ - ٢٣٦ .

(٤) سورة المائدة ، آية ٣ .

(٥) انظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١ ، ٢٣٦ .

الثاني : المعقول

وهو قياس الشعر وغيره على سائر أجزاء الحيوان والجامع هو النماء ، ولما كانت سائر أجزاء الحيوان حية بسبب النماء فيكون الشعر وغيره حيا أيضا .

وإذا مات الحيوان فلا يجوز الانتفاع بسائر أجزائه لكونها ميتة فكذلك لا يجوز الانتفاع بشعره وغيره أيضا لكونه ميتة[1].

---

(١) انظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ٢٣٦/١ .

# الباب الثاني

## في بيان الخلاف في جريان القياس في التقديرات والرخص والحدود والكفارات . وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية

وفيه أربعة فصول:-

الفصل الأول:

في بيان الخلاف في جريان القياس في التقديرات وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

الفصل الثاني:

في بيان الخلاف في جريان القياس في الرخص وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

الفصل الثالث:

في بيان الخلاف في جريان القياس في الحدود وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

الفصل الرابع:

في بيان الخلاف في جريان القياس في الكفارات وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية .

# الفصل الأول

## في بيان الخلاف في جريان القياس في التقديرات وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول:
في بيان من قال بجريان القياس في التقديرات وأدلته ·

المبحث الثاني:
في بيان من قال بعدم جريان القياس في التقديرات وأدلته ·

المبحث الثالث:
في بيان الأثر المترتب على هذا من الفروع الفقهية ·

## المبحث الأول

### في بيان من قال بجريان القياس في التقديرات وأدلته

ذهب جمهور المالكية[١] والشافعية[٢] والحنابلة[٣] الى أن القياس يجرى في التقديرات.

واستدلوا عليه بوجوه :-

الأول: الكتاب:

وهو قوله تعالى: ((فاعتبروا يا أولي الأبصار))[٤].

الثاني: السنة :

وهو تقرير النبي صلى الله عليه وسلم لمعاذ رضي الله عنه في قوله :

" أجتهد برأيي "[٥].

---

(١) قال الزركشي: يجوز إثبات الكفارات والمقدرات التي لا نص فيها ولا إجماع بالقياس عندنا خلافا للحنفية (...) وحكى الباجي عن أصحابهم كقولنا، وحكاه القاضي في التقريب عن الجمهور عن أصحاب مالك والشافعي وغيرهما وقال: انه الصحيح المختار، البحر المحيط، رقم ٢٩، ٥، ٦٩.

انظر: القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤١٥،

(٢) انظر: امام الحرمين، البرهان، ٢، ٨٩٥-٩٠١. الشيرازى، التبصرة، ٤٤٠، الغزالي، المنخول، ٣٨٥-٣٨٦. السمعاني، أبو المظفر بن منصور بن محمد ابن عبدالجبار، قواطع الأدلة، الرقم ٢٢٣، لوحة ٢٠٠.

(٣) انظر الكلوذاني، التمهيد، القسم الثاني، ١، ٣٩٠. ابن عقيل، الواضح ٢، ٨٢٢.

(٤) سورة الحشر، آية ٢.

(٥) قد مر تخريجه وحكمه في الباب التمهيدى.

وجه الاستدلال بهما : هو عدم تقييد هذه الأدلة بحكم دون حكم ،وهذا الاطلاق يدل على أن القياس حجة في كل حكم وجد جامع معتبر فيه بين محله ومحل حكم آخر سواء كان مقدرا أو غير مقدر.(١)

مناقشتهما :

نوقش الدليل الأول والثاني:

بأن الأدلة تدل على حجية القياس ،إذا وجدت الشرائط وارتفعت الموانع ومن شروط القياس أن يكون حكم الأصل معقول المعنى ،والمقدر لا يعقل معناه وإذا فات الشرط فات المشروط ،فلا يكون القياس حجة في التقديرات.(٢)

ويمكن أن يقال: ان التقدير مانع من القياس لعدم إدراك معناه فان ذلك مما لا يعرف إلا بالسمع ولا دخل للرأي والعقل فيه كأعداد الركعات وعدد المائة في الزنا وعدد الثمانين في حد القذف.(٣)

أجيب عنها :

أن القول بكون التقادير غير معقولة المعنى مطلقا غير مسلم ،فان بعضا منها قد يعقل المعنى فيها فالتقادير التي يعقل المعنى فيها يجرى القياس فيها . أما التي لا يعقل المعنى فيها فلا يجرى القياس فيها بدون خلاف ،فالقول بأن التقادير كلها غير معقولة المعنى باطل.(٤)

---

(١) انظر: الكلوذاني ،التمهيد ،القسم الثاني،١،٣٩٠ .

؛ ؛ : ابن الحاجب ،مختصر المنتهى مع شرح العضد،٢،٢٥٤ .

؛ ؛ : البيضاوى ،منهاج الوصول مع شرح الاسنوى،٣،٣١.

(٢) انظر: ابن الهمام ،التحرير مع التيسير،٤،١٠٥ .

(٣) انظر ابن الهمام ،التحرير مع التيسير،٤،١٠٣. المحلاوى،تسهيل الوصول٢٢٥.

(٤) انظر: البدخشي ،مناهج العقول،٣،٣١ .

؛ ؛ : ابن الحاجب،مختصره مع شرح العضد،٢،٢٥٤-٢٥٥ .

أما البعض الذى يعقل المعنى فيه فهو كقياس نفقة الزوجة على الكفارة ،في تقديرها على الموسر بمدين كما فيفدية الحج،والمعسر بمد كما في كفارة الوقاع، بجامع أن كلا منهما مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة ، ودليل هذا التفاوت قوله تعالى((لينفق ذو سعة من سعته))[1]. والثابت بالقياس هو التقدير.[2]

<u>الدليل الثالث: الاجماع:</u>

وهو أن شاربي الخمر كانوا يضربون في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالأيدى والنعال والعصي،وفي زمن أبي بكر رضي الله عنه يجلدون أربعين جلدة ،ولما جاء زمن عمر رضي الله عنه تشاور الصحابة بحضرة عمر رضي الله عنه في حد شارب الخمر فقدره علي رضي الله عنه بثمانين جلدة ، قياسا على حد المفترى في التقدير حيث قال: انه اذا شرب الخمر سكر واذا سكر هذى،واذا هذى افترى،وحد المفترى ثمانون. فجلد عمر ثمانين.[3] فهذا قياس في التقدير بمشهد من الصحابة ولم ينكره أحد منهم فهو كالاجماع

(١)سورة الطلاق،آية ٧ .

(٢)انظر: الجلال المحلى ،شرح جمع الجوامع،٢ ،٢٠٥ .

(٣)رواه الامام مالك والحاكم والدارقطني وصححه الحاكم.

انظر: الموطأ ،كتاب الأشربة (٤٢)باب الحد في الخمر(١)رقم (٢) ٨٤٢ .

الحاكم : الحافظ أبوعبدالله النيسابورى،المستدرك على الصحيحين بيروت: دار الكتاب العربي ٤ ،٣٧٥ .

؟ :الزيلعي : نصب الراية ،٣ ،٣٥١ .

؟ :ابن حجر ،تلخيص الحبير ،٤ ،٧٥ .

على جواز القياس في التقديرات.(١)

مناقشته :

نوقش الدليل الثالث بوجهين:

الأول: وهو ما قال الشوكاني: أن دعوى الإجماع غير مسلمة فقد اختلف الصحابة في حد الخمر قبل امارة سيدنا عمر رضي الله عنه وبعدها ولم يثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام مقدار معين.(٢)

وعلى هذا قال الشافعية : إن حد شارب الخمر أربعون جلدة . والزائد عنه تعزير.(٣) فعلم منه أن دعوى الإجماع غير صحيح.

الثاني: أن الصحابة لم يوجبوا الجلد ثمانين قياسا بل أوجبوه بثمانين باشارة النص الوارد في هذا الباب وهو:

أ- روى عن أبي سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ضرب الحد بنعلين أربعين،قال مسعر أظنه في الخمر.(٤)

ب - روى عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم أتي برجل شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين.(٥)

---

(١) انظر: الكلوذاني،التمهيد،القسم الثاني،١،٣٩٠ .

" " : الآمدي،الاحكام، ٤، ٦٢ .

" " : ابن السبكي،الإبهاج،٣،٣٢ .

(٢) الشوكاني،نيل الأوطار،٧،٣١٩-٣٢٠.

(٣) انظر الخطيب الشربيني،مغني المحتاج،٤،١٨٦ .

(٤) رواه الترمذى وقال: حديث حسن. انظر: سنن الترمذى،كتاب الحدود (١٥) باب ما جاء في حد السكران(١٤) رقم (١٤٤٣) ٤،٤٨.

(٥) رواه مسلم وأبوداود والترمذى. انظر: صحيح مسلم ،كتاب الحدود (٢٩) باب حد الخمر(٨) رقم (٣٥) ٤،١٣٢٠ .

فتحرى الصحابة في اجتهادهم موافقته صلى الله عليه وسلم وجعلوه ثمانين جلدة عند فساد الزمان كما نقلوا الضرب عن الجريد والنعال الى السوط فهذا التقدير مأخوذ من صاحب الشرع.

أما اذا لم يرد به التوقيف من الشارع فلا دخل للرأى في إثبات التقدير.(١)

قال الشيخ بخيت:" الذى نمنعه أن يبتدئ إيجاب حد بقياس في غير ما ورد فيه التوقيف فأما استعمال الاجتهاد في شيء ورد التوقيف فيتحرى فيه معنى التوقيف فهذا جائز عندنا واستعمال اجتهاد السلف في حد الخمر من هذا القبيل".(٢)

ويؤيده ماروى عن السائب بن يزيد رضي الله عنه قال:" كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرة أبي بكر رضي الله عنه وصدرا من خلافة عمر رضي الله عنه فنقوم اليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا حتى كان آخر امرة عمر،فجلد أربعين حتى اذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين.(٣)

<u>أجيب عنها</u> :

<u>أولا</u>: بأن دعوى الإجماع الصريح قد تكون غير مسلمة ونحن نقول بها الا أن الموجود ههنا إنما هو إجماع سكوتي وهو حجة ،ومستند هذا الإجماع هو ما يشير اليه قول علي كرم الله وجهه في بنائه على القياس.

أما الشافعية فلا يعملون به ،لما صح عندهم من السنة التي تدل على

---

(١)انظر: ابن الهمام ،التحرير مع التيسير،٤،١٠٤ .

؟ ؟ :الشيخ بخيت،سلم الوصول،٤،٢٧- ٣٨ .

(٢)نفس المرجع السابق،٤،٣٧ .

(٣)رواه البخارى في صحيحه ،كتاب الحدود (٨٦) باب الضرب بالجريد والنعال(٤)،٨،١٢.

أن الحد أربعين جلدة ، ومع ذلك زادوا فيه الى الثمانين تعزيرا للموافقة بين موقفهم من الأصول وموقفهم من الآثار المروية .

ثانيا : أن ما ورد من النصوص ليس فيه تحديد قاطع وانما يضرب الشارب حتى يغلب على الظن أنه لا يعود الى هذه المعصية ، بدليل ما روى عن السائب ابن يزيد فنقوم اليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا ، ولم يذكر عددا محددا ، ثم حد بأربعين ثم كان التحديد بالثمانين .

والتحديد بالثمانين مستنده قول علي رضي الله عنه ، الذى قاسه على الافتراء ، وعلى هذا نرى أن هذا الدليل لا يزال قائما على أن القياس يجرى في التقديرات متى تحققت شروطه ومنها : أن يكون الحكم معللا بعلة توجد في محل آخر فاذاً لا مانع من جريان القياس في التقديرات ، وهو المقصود هنا .

الرابع : المعقول :

وهو أن ما جاز اثباته بخبر الواحد جاز اثباته بالقياس ، لأن كل واحد منهما يوجب الظن بحصول الحكم ، ويجوز السهو والخطأ في كل واحد منهما ، واذا جاز اثبات التقديرات بخبر الواحد جاز اثباتها بالقياس لكون الخبر الواحد والقياس في مرتبة واحدة في افادة الظن.(١)

مناقشته :

نوقش هذا الدليل بما ذكره البابرتي في قوله : إنا لا نسلم أن كل ظن معتبر في إفادة الحكم ، لم لا يجوز أن يكون المعتبر ظنا وقع في طريق الحجة

---

(١) انظر : الكلوذاني ، التمهيد ، القسم الثاني ، ١ ، ٣٩٠ .

" " : أبا اسحق الشيرازى ، التبصرة ، ٤٤١ .

" " : ابن الحاجب ، مختصره مع شرح العضد ، ٢ ، ٢٥٤ .

كخبر الواحد لا ظنا يكون في أصله.(١)

يعني أن خبر الواحد ليس في اثباته ودلالته على الحكم ضعف،انما الضعف في سنده بخلاف القياس،فان الضعف في أصل دلالته.

<u>أجيب عنها :</u>

بأن الفرق بين الضعفين تحكم ،لأن كليهما يوجبان شبهة في الثبوت ولما جاز اثبات التقادير بخبر الواحد جاز اثباتها بالقياس أيضا.(٢)

---

(١) البابرتي محمد بن محمود أكمل الدين ،الردود والنقود (ميكرو فيلم بمركز البحث العلمي،رقم ٢٣٤) لوحة ٢٣٥ .

(٢) انظر: عبدالعلي الأنصاري ،فواتح الرحموت،٢،٣١٦ .

## المبحث الثاني

### في بيان من قال بعدم جريان القياس في التقديرات وأدلته

ذهب الحنفية وبعض المالكية[١] وأبو الحسين البصري الى أنه لايجري في التقادير.[٢]

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أن التقادير كالنصب في الزكاة أمور لا يدرك المعنى فيها فلا تهتدي العقول اليها بأن يقتضي تحديدها بهذا المقدار المعين من غير زيادة عليه أو نقص، فاذا لم يدرك المعنى فيها فلا يمكن أن يجري القياس فيها لأنه فرع تعقل المعنى في الأصل.[٣]

قرره الشيخ عيسى منون على دأب المنطق حيث قال: المقدرات أمور لا يهتدي العقل اليها وكل ما لا يهتدي العقل اليه لا يجري فيه القياس، فالمقدرات لا يجري فيها القياس،وهو المطلوب.[٤]

مناقشته:

نوقشت الصغرى من هذا الدليل بأن بعضا من التقادير يدرك فيها المعنى كما تقدم في مثال نفقة الزوجة ،وما وقع من سيدنا علي رضي الله عنه في تقدير حد الشارب بحد القاذف فيجري فيه القياس ،فالقول بعدم ادراك

---

(١) منهم التلمساني،انظر مفتاح الوصول، ١٣٤ .

(٢) انظر: أبا الحسين البصري ،المعتمد، ٢، ٢٦٤-٢٦٥ .

(٣) انظر: ابن الهمام ،التحرير مع التيسير، ٤، ١٠٣- ١٠٤ .

(٤) الشيخ عيسى منون، نبراس العقول، ١٢٩ .

المعنى في التقادير باطل.[1]

الدليل الثاني:

أن مقادير العقوبات على الأجرام لا تعلم الا من طريق التوقيف لأن العقوبات انما تستحق على الأجرام بحسب ما يحصل بها من كفران النعم، ومعلوم أن مقادير نعم الله تعالى على عباده لا يعلمها إلا الله سبحانه، وإذا كان كذلك فلا يمكن لنا أن نعرف مقادير العقوبات على كفران النعم الا من جهة التوقيف فحينئذ لا يمكن أن يجرى القياس فيها.[2]

مناقشته:

نوقش هذا الدليل بوجهين:-

الأول: بالمناقضة: وهي أنكم قد قستم في كثير من التقادير.

ومنها: اذا سقط حيوان في البئر فيموت فقالوا في فأرة ونحوها كالعصفورة، أو صعوة أو سودانية ينزح منها عشرون دلوا. وفي الدجاجة ونحوها كالحمامة والسنور ينزح منها أربعون دلوا. وفي شاة ونحوها ككلب وآدمي ينزح منها جميع ما فيها من الماء.[3]

---

(١) انظر: البدخشي، مناهج العقول، ٣/٢١.
" " : ابن الحاجب، مختصره مع شرح العضد، ٢/٢٥٤.
" " : المحلى، شرح جمع الجوامع، ٢/٢٠٥.
(٢) انظر: الصميرى: أبا عبدالله الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، مسائل الخلاف في أصول الفقه، تحقيق: راشد بن علي بن راشد الحائي (رسالة ماجستير مكتوبة بالآلة الكاتبة، جامعة الامام محمد الاسلامية، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م) ٤٢٧.
(٣) انظر: ابن عقيل، الواضح، ٢/٨٣٢.

ومنها تقدير مسح الرأس بثلاثة أصابع قياسا على مسح الخف.(١)

ومنها : تقدير العشر في العشر في الحوض فاذا بلغ الماء ذلك لم ينجس مالم يتغير لونه أو طعمه أو ريحه.(٢)

ومنها : تقدير أقل المهر بعشرة دراهم قياسا على نصاب السرقة.

ومنها : تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام.

ومنها : تقدير أكثر النفاس بأربعين يوما.

ومنها : تقدير مدة بقاء الولد في البطن بسنتين.

ومنها : تقدير مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة سنة أو سبع عشرة سنة.

ومنها : تقدير مدة دفع المال الى السفيه بخمس وعشرين سنة.(٣)

ومنها :تقدير تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوما.(٤)

أجاب المرغيناني عن المناقضة الأولى: بأن مسألة تطهير الآبار مبنية على اتباع الآثار دون القياس.(٥)

وهو أن حكم الفأرة معلوم من حديث أنس رضي الله عنه أنه قال في الفأرة :

---

(١)هذا في رواية هشام عن أبي حنيفة ،انظر : ملا خسرو محمد بن فراموز ،درر الحكام ،الطبعة الثانية ( تركيا : الشركة الصحافية العثمانية ١٣١٧هـ) ١،٠١٠.

(٢)انظر نفس المرجع السابق،١،٢٥ .

(٣)لو بلغ غير رشيد لم يسلم اليه ماله حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة عند أبي حنيفة ،أما الصاحبان فيقولان: لا يدفع اليه المال مالم يؤنس رشده ،ملا خسرو ،درر الحكام ،٢،٢٧٥ .

(٤)انظر : ابن السمعاني،قواطع الأدلة ،رقم ٢٣٣،لوحة ٢٠٠ .

" " : القرافي،نفائس الأصول ،رقم ٢،٢٣،لوحة ١٢٥ .

(٥)المرغيناني،الهداية ،١،٢١ .

اذا ماتت في البئر وأخرجت من ساعتها ينزح منها عشرون دلوا [1]

والعصفورة ونحوها تعادل الفأرة فيكون حكمها حكم الفأرة ،وكذا حكم الدجاجة علم من حديث أبي سعيد الخدرى رضي الله عنه . أنه قال في الدجاجة : اذا ماتت في البئر ينزح منها أربعون دلوا [2]

أما الحمامة فتعادل الدجاجة في الجثة فحكمهما واحد .

وكذا حكم آدمي مات في البئر علم مما روى موقوفا عن ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم .

أما ما روى عن ابن عباس فهو أن زنجيا وقع في زمزم يعني مات فأمر ابن عباس فأخرج وأمر بها بأن تنزح فغلبتهم عين جاءت من الركن فأمر بها فدست بالقباطي والمطارق حتى نزحوها ،ثم انفجرت عليهم [3]

---

(١)و(٢) قال الزيلعي: قال شيخنا علاء الدين:رواه الطحاوى من طرق،وهذان الأثران لم أجدهما في شرح الآثار للطحاوى ،ولكنه أخرج عن حجاج حدثنا حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان أنه قال في دجاجة وقعت في البئر فماتت قال ينزح منها قدر أربعين دلوا أو خمسين. نصب الراية ١،١٢٨ــ ١٢٩ .

(٣) هذه القصة رواها ابن سيرين وعمرو بن دينار وقتادة وأبو الطفيل عن ابن عباس وعطاء عن ابن الزبير. فرواية ابن سيرين أخرجها الدارقطني والبيهقي ورواية قتادة أخرجها ابن أبي شيبة والبيهقي ورواية ابن دينار وأبي الطفيل أخرجها البيهقي. أما رواية عطاء فأخرجها ابن أبي شيبة والطحاوى،كلها من ابن عباس مراسيل ولكن مراسيل ابن سيرين من أصحها ،بل قال شعبة عن خالد الحذاء ،كل شيء قال محمد نبأ عن ابن عباس انما سمعه عن عكرمة ،لقيه أيام المختار ،كذا في التهذيب،قلت بعد أن عرفت الواسطة وهو ثقة فلاضير،كان الحديث محتجا به ،أما رواية عطاء عن عبد الله بن الزبير فهى باسناد صحيح ،انظر : هذه القصة فى : نصب الراية للزيلعى ١، ١٢٨ ــ ١٢٩،وجماعة من العلماء ، بغية الالمعى بها ،مش نصب الرايه ١، ١٢٩،

أما ماروى عن عبدالله بن الزبير: أن حبشيا وقع في زمزم فمات،فأمر ابن الزبير فنزح ماءها ،فجعل الماء لا ينقطع،فنظر ،فاذا عين تجرى من قبل الحجر الأسود فقال ابن الزبير حسبكم.(١)

أما الشاة ونحوها تعادل آدميا في الجثة فيكون حكمهما واحدا.

فها هنا قد ثبت تساوى تلك الدواب والطيور في الجثة قبل ورود الحكم الشرعي فاذا ورد الحكم في أحد من المتقاربين كان حكما في كليهما وهذا التقدير ثابت بالأثر لا بالقياس.(٢)

قال عبدالعزيز البخارى: وكان النص الوارد في بعضها واردا في الكل لأن أحد المتساويين اذا ثبت له حكم يثبت للآخر أيضا ضرورة المساواة بينهما ،اذ لو لم يثبت لاختلفا ،فيثبت عدم المساواة حالة المساواة وهو فاسد.(٣)

مناقشة هذه الأجوبة:

بأنه لا يخفى أن التقدير بعد تعادل تلك الدواب والطيور وتساويها في الجثة وما هو الا تقدير بقياس مبني على مساواة فرع للأصل فيما به الاشتراك بينهما بوجود شرائط القياس فيه. ثم ان ما استدل به من عمل ابن عباس وابن الزبير فهو اجتهاد منهما فلا يكفي.

---

(١)رواية عطاء عن عبدالله بن الزبير هي باسناد صحيح.
انظر هذه القصة في: الزيلعي،نصب الراية ،١٢٨،١ـ١٢٩.
وجماعة من العلماء ،بغية الالمعي في تخريج الزيلعي بهامش نصب الراية ١٢٩،١.

(٢)انظر: الشيخ بخيت،سلم الوصول،٤١،٤ـ٤٢.

(٣)البخارى،كشف الأسرار،٣،٣١٠.

أجاب الحنفية عن المناقشة الثانية بأن قالوا :

أن تقدير مسح الرأس بثلاثة أصابع ليس للقياس على مسح الخف، بل لأن الأصابع أكثر ما هو الأصل في آلة المسح ولما كان الفرض في مسح الرأس عند الحنفية مقدار الناصية لما روى المغيرة بن شعبة أن: النبي صلى الله عليه وسلم أتى سباطة[1] قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه[2].

ومقدار الناصية هو مقدار ثلاثة أصابع فعلى هذا قال بعض الفقهاء من الحنفية ان الفرض في مسح الرأس هو مقدار ثلاثة أصابع من اليد.

وهو ليس بقياس على مسح الخف، بل بيان لمقدار الناصية فحينئذ لا يرد النقض على الأحناف[3].

---

(١) سباطة : الموضع الذي تطرح فيه الأوساخ والتراب. انظر: جبران مسعود، الرائد، ٨٠٠.

(٢) قال الزيلعي: هذا حديث مركب من حديثين رواهما المغيرة بن شعبة وجعلهما المصنف حديثا واحدا فحديث المسح على الناصية والخفين أخرجه مسلم عن عروة بن المغيرة عن أبيه المغيرة بن شعبة : أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ ومسح بناصيته وعلى العمامة وعلى الخفين. ورواه الطبراني في معجمه بهذا الاسناد ولم يذكر فيه العمامة (...) وحديث السباطة والبول قائما رواه ابن ماجه في سننه (...) أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى سباطة قوم فبال قائما. نصب الراية ١، ١-٢.

انظر: مسلم ح صحيحه، كتاب الطهارة (٢) باب المسح على الناصية والعمامة (٢٣) رقم (٨١) ١، ٢٣٠ ؛ ابن ماجه، سننه، كتاب الطهارة (١) باب ما جاء في البول قائما (١٣) رقم (٣٠٦) ١، ١١١. وأخرجه الامام أحمد في مسنده، ٤، ٢٤٦.

(٣) انظر: المرغيناني، الهداية ١، ٢ وابن الهمام، فتح القدير، ١، ١٨-١٩.

مناقشته :

يمكن أن يناقش هذا : بأنه إذا كانت اليد آلة للمسح،فليكن المسح مقدرا باليد كلها،أو على الأقل بالأصابع الأربع التي اعتاد الناس على المسح بها . فتقدير الثلاثة لا يصح من هذه الناحية .

وأيضا اعتبار الثلاثة مقدار الناصية اجتهاد وعمل بالرأى،والقياس ما هو إلا من أفراد العمل بالرأى فيكون قياسا .

أجاب الحنفية عن المناقضة الثالثة فقالوا :

ان مسألة تقدير العشر في العشر لاعتبار غلبة الظن في طهارة الماء، غير مرضي لدى علماء الأحناف،كما قال ابن الهمام :

واعلم أن أكثر التفاريع المذكورة في الكتب مبنية على اعتبار العشر في العشر . فأما على المختار من اعتبار غلبة الظن،فيوضع مكان لفظ عشر في كل مسألة لفظ كثير أو كبير،ثم تجرى التفاريع.(١)

مناقشته :

نوقش هذا : بأن التقدير قد وقع في كتبهم وعمل به أكثرهم،وان كان هذا التقدير لم يرتضه ابن الهمام لكنه معتبر عند جمهور الأحناف. فلا محيص من المناقضة السابقة .

وأجاب الحنفية عن المناقضة الرابعة وقالوا :

ان تقدير المهر بعشرة دراهم،ليس بالقياس ،بل هو مبني على حديث وهو :

---

(١) ابن الهمام ،فتح القدير،١،٨١ .

" لا مهر أقل من عشرة دراهم"[1].

**مناقشته :**

نوقش هذا بأن تقدير المهر بعشرة دراهم كما هو مبني على الحديث المذكور، كذلك مبني على القياس أيضا، كما هو المذكور في كتب الفروع عند الحنفية، وما هو إلا قياس في التقدير.

وأجاب الحنفية عن المناقضة الخامسة وقالوا :

إن تقدير أقل الحيض بثلاثة أيام وأكثره بعشرة أيام مبني على حديث. وهو: أقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام[2].

**مناقشته :**

نوقش هذا : بأن الزيلعي ذكر أن هذا الحديث بكل طرقه ضعيف، فلا يعتبر حجة فلا يصح أن يستدل به على تقدير أقل الحيض وأكثره[3].

أجاب الحنفية عن المناقضة السادسة وقالوا :

ان تقدير أكثر النفاس بأربعين يوما، مبني على ما روى عن أم سلمة رضي الله عنها انها قالت:

---

(١) أخرجه الدارقطني والبيهقي بسند واحد عندهما عن جابر بن عبدالله، وقال الزيلعي فيه : إنه حديث ضعيف، نصب الراية ٢، ١٩٦، ١٩٩ .
وأخرجه ابن أبي حاتم بسنده عن جابر بن عبدالله، قال ابن حجر: انه بهذا الاسناد صحيح. انظر: بغية الألمعي بهامش نصب الراية ٣، ١٩٩ .

(٢) قد مر تخريجه في المبحث الثالث من الفصل الثالث للباب الأول.

(٣) الزيلعي، نصب الراية، ١، ١٩١-١٩٢ .

كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوما .[1]

**مناقشته :**

نوقش هذا بأن أحاديث هذا الباب كلها معلولة .

**أجاب الحنفية عن المناقشة السابعة وقالوا :**

أما تقدير بقاء الولد في البطن بسنتين مبني على قول عائشة رضي الله عنها ،قالت: " لا يبقى الولد في رحم أمه أكثر من سنتين ولو بظل مغزل"[2]

**وأجابوا عن سائر المناقشات فقالوا :**

أما تقدير مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة سنة أو سبع عشرة سنة .

وكذلك تقدير مدة رفع المال الى السفيه بخمس وعشرين سنة .

---

(١)رواه أبوداود والترمذي وابن ماجه واللفظ للترمذي.
انظر: سنن أبي داود ،كتاب الطهارة (١) باب ما جاء في وقت النفساء (١٢١)
رقم (٣١١) ،١ ،٢١٧-٢١٨ .
وانظر: سنن الترمذي،أبواب الطهارة ،باب ما جاء كم تمكث النفساء (١٠٥)
رقم (١٣٩) ،١ ،٢٥٦-٢٥٧.وسنن ابن ماجه ،كتاب الوضوء (١) باب في المرأة
الحائض تصلي في ثوبها اذا طهرت(٩٩) ،١ ،٢٢٩ .
قال الحاكم : حديث صحيح الاسناد ،وقال عبدالحق: أحاديث هذا الباب معلولة
وأحسنها حديث مسة الأزدية ،ولكن ابن القطان قال:حديث مسة أيضا معلول.
فان مسة المذكورة وتكنى أم بسة ،لايعرف حالها ولا عينها ولا تعرف في غير
هذا الحديث.
انظر:الزيلعي،نصب الراية ،١ ،٢٠٤-٢٠٥ .
: الشوكاني،نيل الأوطار ،١ ،٣٥٧ .
(٢)قد مر تخريجه في المبحث الثالث من الفصل الثالث للباب الأول.

وكذلك تقدير مدة تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوما ٠

وهذا كله بالرأى،وهذا جائز عند الأحناف لدفع التردد٠

قال السرخسي رحمه الله تعالى:

فان قيل قد قلتم في المقادير بالرأى من غير أثر فيه ،فان أبا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثماني عشرة سنة أو سبع عشرة سنة بالرأى،وقدر مدة وجوب دفع المال الى السفيه الذى لم يؤنس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأى ،وقدر أبو يوسف ومحمد مدة تمكن الرجل من نفي الولد بأربعين يوما بالرأى(٠٠٠) وبهذا يتبين فساد قول من يقول انه لا مدخل للرأى في معرفة المقادير،وانه تتعين حجة السماع في ذلك اذا قاله صحابي٠

قلت:إنما أردنا بما قلنا:المقادير التي تثبت لحق الله ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير٠

فان المقادير في الحدود والعبادات نحو أعداد الركعات في الصلوات مما لا يشكل على أحد أنه لا مدخل للرأى في معرفة ذلك فكذلك ما يكون بتلك الصفة مما أشرنا إليه٠

فأما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه٠(١)

فانا نعلم أن ابن عشر سنين لا يكون بالغا وأن ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم وقع التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأى في إزالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلك ومعرفة مهر المثل

---

(١) السرخسي،أصول السرخسي،٢،١١١ ٠

والتقدير في النفقة فان للرأى مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذى قلنا .

وكذلك حكم دفع المال الى السفيه : فان الله تعالى قال:(( فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم أموالهم ... ولا تأكلوها اسرافا وبدارا أن يكبروا ))[2].

فوقعت الحاجة الى معرفة الكبير على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأى،فقدر أبوحنيفة ذلك بخمس وعشرين سنة لأنه يمكن أن يصير جدا في هذه المدة ومن صار فرعه أصلا فقد تناهى في الأهلية فيتيقن له بصفة الكبر ويعلم إيناس الرشد منه باعتبار أنه بلغ أشده (...)

وكذلك ما قال أبو يوسف ومحمد فانه يتمكن من النفي بعد الولادة بساعة أو ساعتين لا محالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة أو أكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة،فاعتبر الرأى فيه بالبناء على أكثر مدةالنفاس[3].

نوقش هذا :

أولا: بأنه يكفينا أنهم يعترفون بأن هذه التقادير مبناها على الرأى ومعلوم أن القياس أقوى أنواع الرأى فليعملوا به فيها بالأولى.

وثانيا : وهو أن جميع الأحكام نعم وألطاف من الله تعالى ولا يمكن أن يعلم مقادير عقوبات الأجرام إلا بالتوقيف لكونها مرتبة على كفران النعم ومقاديرها ،فيلزم أن لا يعلم مقادير مصالح العباد وألطافهم بالآراء والقياس مع أنه لا يقول به أحد[4].

---

(١)سورة النساء،آية٦ .

(٢)سورة النساء،آية٦ .

(٣)شمس الأئمة السرخسي،أصول السرخسي،٢،١١١-١١٢ .

(٤)انظر ابن عقيل،الواضح،٢،٨٣٣ .

وأنتم تعملون بالقياس في أحكام العباد ما عدا التقادير فلتعملوا بالقياس متى كان الحكم معللا ،لأن هذا هو أصل العمل بالقياس.

المذهب المختار:

بعد الخوض في أدلة المذاهب يظهر أن مذهب الجمهور هو المختار بوجوه:

الأول: لقوة أدلة مذهب الجمهور وعدم خلو أدلة الأحناف من المناقشة والمناقضة.

الثاني: الواقع في تشريع الأحكام يشهد لهذا وهو وجود القياس في بعض التقادير كما مر مثال نفقة الزوجة على الموسر وعلى المعسر وغيرها كثير. فالقول بغير ذلك خرط للقتاد.

الثالث: اعتراف الأحناف باستعمال الرأى في بعض التقادير لإزالة التردد، وهذا كأنه اعتراف بالقياس لأن القياس أقوى أنواع الرأى.

## المبحث الثالث

## في بيان الأثر المرتب على هذا الخلاف من الفروع الفقهية

وقد ترتب على هذا المسائل التالية :

المسألة الأولى: زكاة الفصلان والحملان والعجاجيل:

صورة المسألة: إذا كان للمالك نصاب من السائمة مضى عليها بعض السنة فولدت ثم ماتت الأمهات فحال الحول على الأولاد، وهي تبلغ نصابا فهل تجب الزكاة في الأولاد أم لا ؟

- ذهب من يقول بجريان القياس في التقادير إلى أن فيها زكاة، ومن لا يقول بجريان القياس في التقادير منهم من يتفق مع الفريق الأول في هذه المسألة ولكن يختلف معه في مدركه ومنهم من يقول: انه لا زكاة في الأولاد .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة وأبو يوسف وزفر من الأحناف رحمة الله عليهم الى أن الزكاة تجب في صورة هذه المسألة. واستدلوا عليه بوجوه.

الأول: وهو قوله عليه السلام: " في أربعين شاة شاة "(1).

(1) هذا جزء من الحديث الطويل وهو موجود في كتاب أنس بن مالك الذى رواه البخارى وكتاب عمر رضي الله عنه الذى رواه أبوداود والترمذى وابن ماجه وأحمد والحاكم وكتاب عمرو بن حزم الذى أخرجه النسائي وأبوداود والدارقطني وابن أبي شيبة وكتاب زياد بن لبيد الذى رواه الواقدى.
انظر: صحيح البخارى، كتاب الزكاة (٢٤) باب زكاة الغنم (٣٨) ٢، ١٢٣ .
الزيلعي، نصب الراية، ٢، ٣٣٥-٣٥٦ .

وجه الاستدلال به: بأن الشاة اسم جنس يتناول الكبار والصغار فتجب الزكاة فيها بدون فرق بين صغير وكبير.

الثاني: وهو حديث سفيان بن عبدالله أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعثه مصدقا، فكان يعد على الناس بالسخل فقالوا أتعد علينا بالسخل ولا تأخذ منه شيئا، فلما قدم على عمر بن الخطاب ذكر له ذلك، فقال عمر نعم تعد عليهم السخلة يحملها الراعي ولا تأخذها ولا تأخذ الأكولة ولا الربى ولا الماخض ولا فحل الغنم .. الحديث.(١)

وجه الاستدلال به: أن السخلة تطلق على الذكر والأنثى من الضأن والمعز مالم تبلغ سنة. فهذا صريح في أن الزكاة واجبة في الكبار مع الصغار.

الثالث: أن الحول إنما اعتبر لتكامل النماء الحاصل والنتاج نماء في نفسه فتجب فيه الزكاة.(٢)

---

(١) رواه الامام مالك في الموطأ، كتاب الزكاة (١٧) باب ما جاء فيما يعتد به من السخل في الصدقة (١٤) رقم (٢٦) ٢٦٥،١، سنده صحيح، انظر الزيلعي نصب الراية، ٣٥٥،٢ .

قال مالك: والسخلة الصغيرة حين تنتج، والربى التي قد وضعت، فهي تربي ولدها، والماخض هي الحامل والأكولة هي شاة اللحم تسمن لتؤكل. انظر الموطأ، كتاب الزكاة (١٧)، باب ما جاء فيما يعتد به من السخل في الصدقة (١٤) ٢٦٥،١ .

الأكولة: مايسمن ليذبح من الحيوان، انظر: جماعة من العلماء، المعجم الوسيط ٢٢،١ . الربى: الشاة اذا ولدت، الرائد، ٧١٢ .

الماخض: الحامل التي دنا ولادها، الرائد، ١٣١٠ .

(٢) انظر: الخطيب الشربيني، ٣٧٨،١ .

البهوتي، ١٩٢،٢ .

الرابع: وهو أن في عدم الزكاة فيها إضرار بالفقراء، فتجب الزكاة فيها حفظاً للفقراء من الاضرار وتحقيقاً لمصلحتهم.

المذهب الثاني:

ذهب أبو حنيفة ومحمد وجمهور الأحناف إلى أنه لا زكاة في النتائج كالفصلان والحملان والعجاجيل إلا أن يكون معها كبار.(١)

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: حديث سويد بن غفلة أنه قال: أتانا مصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمعته يقول في عهدي أن لا آخذ من راضع اللبن شيئاً.(٢)

وجه الاستدلال: أن راضع اللبن لا تؤخذ فيه الزكاة وما هو الا من النتاج فلا تجب الزكاة فيها.(٣)

الثاني: أن النصب لا تحدد إلا توقيفاً أو اتفاقاً وقد عدما في الصغار.(٣)

الثالث: أن الشرع: أوجب أسناناً مرتبة في نصب مرتبة ولا مدخل في ذلك للقياس ولا يتحقق في الصغار تلك الأسنان فلا تجب الزكاة فيها.(٤)

---

(١) انظر المرغيناني، الهداية، ١٠١/١.

(٢) رواه أبوداود والنسائي وأحمد واللفظ لأحمد. وأخرجه الدارقطني والبيهقي وفي اسناده هلال بن خباب وقد وثقه غير واحد وتكلم فيه بعضهم.
انظر: سنن أبي داود، كتاب الزكاة (٣) باب في زكاة السائمة (٤) رقم (١٥٧٩) ٢٣٦/٢.

وانظر أيضاً: سنن النسائي، كتاب الزكاة (٢٣) باب الجمع بين المتفرق والتفريق بين المجتمع (١٢) ٢٩/٥ - ٣٠. ومسند الإمام أحمد، ٣١٥/٤.
والشوكاني، نيل الأوطار، ١٩٣/٤.

(٣) انظر: الموصلي، الاختيار، ١٠٩/١.

(٤) انظر نفس المرجع السابق.

المسألة الثانية :

وهي المسح على الجبيرة هل يتأقت بمدة يوم وليلة للمقيم وثلاثة للمسافر أو لا؟

ذهب بعض من يقول بجريان القياس في التقديرات الى أنه يتأقت بمدة يوم وليلة للمقيم وبمدة ثلاثة أيام ولياليها للمسافر قياسا على مسح الخف بجامع عسر النزع.

وذهب من لا يقول بجريان القياس في التقادير الى أنه لايتأقت، وقياس مدته على مدة مسح الخف قياس في التقادير وهو باطل.

وقد اتفق مع الفريق الثاني بعض من يقول بجريان القياس في التقادير لا لانكار هذا الأصل الذى جرى عليه الخلاف وإنما لأدلة أخرى اقتضت العدول في هذه المسألة عن الأصل الذي أصله .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

يناسب لي أن أذكر محل النزاع قبل بيان المذاهب فيه .

وهو أن الجبيرة إذا وضعها على العضو فلو أضر نزعها ثم وضعها على العضو فلا يجب نزعها حتى البرء بلا خلاف وانما الخلاف فيما يمكن نزعها ووضعها بدون ضرر في العضو.

للعلماء في ذلك مذهبان:

المذهب الأول:

ذهب بعض الشافعية على وجه (1) الى أن مدة المسح على الجبيرة للمقيم يوم وليلة وللمسافر ثلاثة أيام بلياليها .

---

(1) قال النووي: ذكر الفوراني وامام الحرمين والغزالي وآخرون من الخراسانيين وجها أنه موقت كالخف. المجموع مع فتح العزيز ٢، ٣٣٠ .

واستدلوا عليه : بالقياس على مسح الخف أن كلا منهما ساتر على العضو الذي يجب غسله ولا يتمكن المكلف من نزعه بسهولة[1].

المذهب الثاني:

ذهب جمهور العلماء من الحنفية[1] والمالكية[2] والحنابلة[3] والشافعية في وجه آخر الى أنه لامدة للمسح على الجبيرة بل مدته البرء.

واستدلوا عليه:

أولا: بأن تقدير مدة المسح لا يعرف الا بنقل وتوقيف وهو لم يرد فيها لأن الرخصة في مسح الجبيرة وردت غير مقيدة بالمدة بخلاف الخف.

أما قياسه على مسح الخف في التوقيت فهو قياس في التقدير وهو باطل عند الأحناف.

---

(١) انظر نفس المرجع السابق.

(٢) قال الكاساني: ان المسح على الجبائر غير موقت بالأيام بل هو موقت بالبرء. بدائع الصنائع ١٤/١ .

(٣) المالكية لا يقدرون مدة مسح الخف بالوقت وهكذا لا يقدرون مدة مسح الجبيرة أيضا . انظر: الحطاب أبا عبدالله محمد بن عبدالرحمن المغربي، مواهب الجليل ، الطبعة الثانية (بيروت،دار الفكر،١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م) ١، ٣٦٢.

(٤) انظر: البهوتي،كشاف القناع،١، ١٢٢ .

(٥) قال النووي: قطع الشيخ أبوحامد والماوردى والدارمي وابن الصباغ وسائر العراقيين وصاحب التتمة وغيره من الخراسانيين بأن المسح على الجبيرة غير موقت بل يمسح من غير نزع وان تطاولت الأزمان الى أن يبرأ .

المجموع مع فتح العزيز ، ٢، ٣٣٠ .

ثانيا : أن الحاجة إلى المسح تدعو إلى استدامة الجبيرة حتى البرء فلا يصح تقديره بمدة[1].

المسألة الثالثة : أقل مدة الحيض ماهي؟[2]

من قال بجريان القياس في التقادير ذهب الى أن أقل مدة الحيض يوم وليلة بالقياس في التقادير على ما وجد في بعض النساء. والجامع هو أنه دم بلون واحد. ومن لا يقول بجريان القياس في التقادير ذهب الى أن أقل مدة الحيض ثلاثة أيام ولياليها لا بالقياس في التقادير بل بالامتناد الى الأثر[3].

أما قياس مدة أقل الحيض على مدة الحيض في البعض فهو قياس في التقادير والقياس في التقادير باطل.

أما تفصيل الأقوال فيه فقد مر ذكره في المبحث الثالث من الفصل الثالث للباب الأول.

---

(١) المالكية لا يقدرون مدة مسح الخف بالوقت فهكذا لا يقدرون مدة مسح الجبيرة أيضا . وقد مر ذكر ذلك قريبا في الصفحة السابقة.

(٢) قال الإسنوى: ذكر الماوردى والروياني في كتاب القضاء من البحر " ان المقادير يجوز القياس فيها على الصحيح،ومثل بأقل الحيض وأكثره وذكر في المحصول" أن العادات لا يجوز القياس فيها ومثل بما ذكرناه وهو أقل الحيض وأكثره وظاهره المعارضة وقد يحمل الأول على الحيض من حيث الجملة والثاني في الأشخاص المعينة.

التمهيد، ٤٦٧ .

(٣) قد مر ذكره في المبحث الثالث من الفصل الثالث للباب الأول.

المسألة الرابعة:

أكثر مدة الحمل ما هي؟

ذهب من يقول بجريان القياس في التقادير الى أن أكثر مدة الحمل أربع سنوات بالقياس على ما وجد في البعض وهو أربع سنوات.

وذهب من لا يقول بجريان القياس في التقادير الى أن أكثر مدة الحمل سنتان بالاستناد على الأثر[1] لا بالقياس لأن القياس في التقادير باطل عنده.

أما تفصيل الأقوال في هذه المسألة فقد مر ذكره في المبحث الثالث من الفصل الثالث للباب الأول.

المسألة الخامسة:

مقدار الضمان في الجناية على البهيمة بفقىء عينها ما هو؟

ذهب من يقول بجريان القياس في التقادير أن مقدار الضمان في الجناية على البهيمة ما نقص من القيمة بالقياس على غير الحيوان من الأموال.

وذهب من لا يقول بجريان القياس في التقادير الى أن مقدار الضمان فيها ربع قيمة الحيوان بالاستناد الى الأثر وهو ما روى عن عمر بن الخطاب لما كتب لشريح حينما كتب اليه يسأله عن عين الدابة: "انا كنا ننزلها منزلة الآدمي الا أنه أجمع رأينا أن قيمتها ربع الثمن"[2].

---

(١)وهو حديث عائشة رضي الله عنها قالت: "ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل" وقد مر تخريجه في المبحث الثالث من الفصل الثالث للباب الأول.

(٢)رواه عبدالرزاق بطريق ورواه ابن أبي شيبة بثلاثة طرق أخرى. انظر الزيلعي،نصب الراية ٤،٣٨٨ .

أما قياسه في المقدار على الضمان في الأموال غير الحيوان فهو قياس في التقادير، والقياس في التقادير باطل.

تفصيل الأقوال في هذه المسألة:

للعلماء في هذه مذهبان:

ذهب جمهور الحنفية الى أنه يجب فيما عدا الشاة[1] من الحيوان ربع قيمته في قلع عينه واستدلوا عليه بوجوه.

الأول: حديث زيد بن ثابت رضي الله عنه: وقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في عين الدابة بربع ثمنها[2].

الثاني: أثر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بأنه قضى في عين الدابة بربع ثمنها[3].

الثالث: أثر علي رضي الله عنه[4]: قال: في عين الدابة الربع.

هذه كلها تدل على أن في قلع عين الدابة ربع القيمة لها.

قال ابن عابدين: وحاصله أن ضمان العين بالربع لا للقياس فلا يقاس عليه بل يقتصر على النص[5].

---

(١) أما الشاة فيجب فيها ما نقص من الشاة بقلع عينها، لأن المقصود منها اللحم فلا يعتبر النقصان الا بحسبه. انظر: المرغيناني، الهداية، ٤، ٢٠١-٢٠٢. ملا خسرو، درر الحكام، ٢، ١١٤، وابن عابدين، رد المحتار، ٦، ٦٠٩.

(٢) رواه الطبراني والعقيلي وأعله باسماعيل أبي أمية وضعفه عن جماعة من غير توثيق. انظر: الزيلعي، نصب الراية، ٤، ٣٨٨، والهيثمي، مجمع الزوائد ٦، ٢٩٨.

(٣) قد مر تخريجه آنفا.

(٤) رواه عبدالرزاق. انظر الزيلعي، نصب الراية، ٤، ٣٨٨.

(٥) ابن عابدين، رد المحتار، ٦، ٦١٠.

المذهب الثاني:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة في رواية راجحة عندهم، وأبو يوسف من الحنفية إلى أن ضمان ما يتلف من أجزاء الحيوان هو ما ينقص من قيمتها ولا فرق في ذلك بين نوع ونوع من الحيوان.(١)

واستدلوا عليه: بالمعقول أولا: وهو قياسه على التعدي في الأموال وإذا تعدى أحد على شيء من الأموال فيجب ضمانه عليه بقدر ما نقص منه لأن القصد بالضمان جبر حق المالك بإيجاب قدر المفوت عليه وقدر النقص هو الجابر وكذا في تلف عضو من أعضاء الدابة.(٢)

ثانيا: انه لو تلف جميع الحيوان لوجب ضمانه بقيمته فاذا تلف شيء منه لوجب ضمانه بقيمته [illegible] وهو قدر ما تلفه(٣)

---

(١) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد، ٤، ٣٥٦ .

" " : البركات، الشرح الكبير بهامش حاشية الدسوقي، ٣، ٤٥٤ .

" " : النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٤، ٢٤٥ .

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير، ٥، ٣٨٦ .

" " : أبا الفرج المقدسي، الشرح الكبير مع المغني، ٥، ٤٠٣ .

" " : الرافعي، أبا القاسم عبدالكريم بن محمد، فتح العزيز مع المجموع (بيروت دار الفكر)، ١١، ٢٥٨ .

(٣) انظر نفس المراجع السابقة .

## الفصل الثاني

## في بيان الخلاف في جريان القياس في الرخص وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية

هذا يشتمل على ثلاثة مباحث

المبحث الأول :
في بيان من قال بجريان القياس في الرخص وأدلته .

المبحث الثاني :
في بيان من قال بعدم جريان القياس في الرخص وأدلته .

المبحث الثالث :
في بيان الأثر المرتب على هذا من الفروع الفقهية .

المبحث الأول :

في بيان من قال بجريان القياس في الرخص وأدلته .

معنى الرخصة :

الرخصة في اللغة السهولة .

وفي اصطلاح الشرع : حكم شرعي سهل انتقل إليه من حكم شرعي صعب لعذر مع قيام السبب للحكم الأصلي[١]

ذهب المالكية في قول عن مالك[٢] وجمهور الشافعية والحنابلة الى أن القياس يجرى في الرخص[٣] وأستدلوا عليه :

بان الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع من أحكام الشرع وهذه الأدلة تدل على أن القياس يجرى في الرخص لكونها من

---

(١) أنظر : الدسوقي ، حاشيته على الشرح الكبير ١، ١٤١ .

(٢) قال القرافي : حكى المالكية عن مذهب مالك قولين في جواز القياس على الرخص وخرجوا على القولين فروعا كثيرة في المذهب - شرح تنقيح الفصول ٤١٥ - ٤١٦ . قد بين القرطبي وجه الجمع بين القولين على ما نقله الزركشي وقال : يحتمل التفصيل بين ان لا يظهر للرخصة معنى فلا يقاس عليها وبين أن يظهر فيقاس وينزل الخلاف على هاتين الحالتين .
الزركشي : بدر الدين محمد بن بهادر - البحر المحيط ( ميكرو فيلم بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى رقم ٢٩ )، ٥، ٦٩ . ثم نقل الزركشي وجها آخر للجمع بين قولي الإمام مالك رضي الله عنه من علماء المالكية وقال: رأيت في كلام بعض المالكية التفصيل بين أن يكون الأصل المقيس عليه منصوصا فيجوز وبين أن يكون اجتهاديا فلا ( البحر المحيط ) رقم ٢٩ ، ٥، ٦٩ .
فاندفع التضاد بين قولي الإمام مالك رضي الله عنه بعد ذكر وجه الجمع بين قوليه .

(٣) انظر : الإسنوي ، نهاية السول ، ٣ ، ٣٤ .
أنظر : ابن قدامه ، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ، ٢، ٣٣١ - ٣٣٢ .

الأحكام الشرعية(١)

**مناقشته :**

نوقش هذا بأنا لا نسلم أن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة بل هي مخصصة بوجود الشرائط وارتفاع الموانع . ومن شرائطه ان لايكون حكم الأصل مختصا بمحله والرخص تختص بمحالها ، كما هو المعروف بين العلماء بأن الرخص تقتصر على مورد النص ، وذلك يقتضي بأن القياس لا يجري في الرخص .(٢)

يجاب عنه: بأنا لا نسلم أن الرخص كلها مختصة بمحالها بأنه لا يتعدى حكمها الى محل آخر ، بل اذا وجدت العلة والمناسبة بين محل ومحل يتعدى الحكم من محله إلى محل آخر بالقياس فلا مانع من جريان القياس فيه . لأنه حكم شرعي معلل بعلة وجدت في مكان آخر فيتعدى الحكم تبعا لتلك العلة .

قال ابن السمعاني : ( تقول: كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى يخال من كتاب أو نص سنته أو إجماع فإنه يعلل وما لا يصح منه مثل هذا فإنه لا يعلل سواء كان من الحدود أو الكفارات أو المقادير أو الرخص .(٣)

قال الشيخ عيسى منون : إن المدار في القياس كما سبق على وجود المعنى المقتضى للحكم فإذا أدركنا في رخصة بشيء ، معنى ووجد ذلك المعنى في صورة

---

(١) أنظر : ابن السبكي ، الإبهاج ، ج٣ ، ٣٢ .

(٢) أنظر : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج ٣ ، ٢٨١ ـ ٢٨٤ .

ج ج : التبريزي أمين الدين المظفر بن إسماعيل على الشافعي ، تنقيح المحصول . تحقيق : حمزة زهير حافظ ( رسالة الدكتوراه ، مكتوبة بالآلة الكاتبة بمركز البحث العلمي ـ جامعة أم القرى ٢ ١٤٠٢هـ ) ٣ ، ٦٨١ .

(٣) ابن السمعاني ، قواطع الأدلة ، رقم ٣٣٣ ، ٢٠٢ .

أخرى فلا مانع من تعديتها إلى الصورة الثانية .(١)

المبحث الثاني :

في بيان من قال بعدم جريان القياس في الرخص وأدلته .

ذهب الحنفية والمالكية على قول(٢) وبعض الشافعية(٣) الى أن القياس لا يجرى في الرخص .

---

(١) الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٢٨ .
(٢) أنظر : القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٤١٥ - ٤١٦ .
(٣) قد وقع التضارب بين كلام الشافعي في بادئ النظر بأن قال الزركشي: فقد نص الشافعي في البويطي على امتناع القياس فيها فقال في أوائله ولا يتعدى الحكم بالرخصة مواضعها وقال في الأم : لا يقاس عليه (..) ثم قال : وما كان لله فهو حكم منصوص ثم كانت للرسول سنة بتخفيف في بعض الفرض دون بعض عمل بالرخصة فيما رخص فيه دون ما سواها ولم يقس ما سواها عليها (...) وقال في موضع آخر، أن المحرم لا يتحلل بالمرض والتحلل رخصة فلا يتعدى مواضعها كما أن المسح على الخف رخصة فلم يقس عليه مسح العمامة . ( البحر المحيط، رقم ٢٩، ٥، ٧٢ . الامام الشافعي ، الرسالة ، تحقيق : أحمد محمد شاكر ، الطبعة الثانية ( مصر: دار التراث ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ) ٥٤٥ . وقال الإسنوى : فاما الرخص فقد رأيت في " البويطي " الجزم بالمنع فيها فقال : ولا يعدى بالرخص مواضعها . التمهيد ، ٤٦٣ . وذكر الشيخ عيسى منون : أنه قال : لا يجوز القياس في الرخصة - نبراس العقول ، ١٢٥. - ويظهر من هذا أن الإمام الشافعي ينكر جريان القياس في الرخص بناء على هذا ، ذهب الاستاذ أبو منصور البغدادى والقاضي حسين الى ان القياس لا يجرى في الرخص - أنظر : الزركشي ، البحر المحيط ، ٥، ٧٢. ومع هذا كله قد ذكر الإمام الشافعي بعض الأمثلة من الرخص التي يجرى القياس فيها وأيضا رد على الأحناف لإنكارهم جريان القياس في الرخص ردا شديدا .
أنظر : إمام الحرمين البرهان ، ٢، ٨٩٧، ابن السمعاني ، قواطع الأدلة، رقم ٣٣٣، لوحة ٣٠٠ ، وكذلك قال الإمام الرازى رحمة الله عليه : مذهب الشافعي رضي الله عنه : أنه يجوز إثبات التقديرات والكفارات والحدود والرخص بالقياس. المحصول ، القسم الثاني، ٢، ٤٧١، وعلى هذا ذهب جمهور الشافعية الى أن القياس يجرى في الرخص . ويمكن أن نجمع بين قولى الإمام الشافعي رحمة الله عليه ، بأنه منع القياس في الرخص إذا لم يوجد جامع أو لم يعقل المعنى فيها أما اذا وجد الجامع وعقل المعنى فالقياس جائز عنده في الرخص ، ويظهر هذا في قوله الذى نقله الزركشي حيث قال الإمام الشافعي : ولا يقاس الا ما عقلنا معناه .

وأستدلوا عليه :

أن الرخص منح الله تعالى على العباد وكل منحة لا يجوز إثباتها بالقياس لكونها خاصة بمحل لاتتعداه الى غيره ، فالرخص لا يجوز إثباتها بالقياس الذى هو التعدية من الأصل إلى الفرع(١)

مناقشته :

توقش هذا الدليل :

بأن المدار في جريان القياس على تعقل المعنى وإدراكه ووجوده في محل آخر وقد يدرك المعنى في الرخص فيجرى فيها القياس عندما يدرك المعنى فيها ويوجد ذلك المعنى في المحل الثاني .

قال القرافي مناقشا لهذا الدليل : " هذه مصادرة ، بل إذا فهمنا أن الله تعالى منح عباده منحه لأجل معنى مشترك بينها وبين صورة أخرى جعلنا تلك الصورة الأخرى منحة من الله تعالى بالقياس تكثيرا لمنح الله تعالى وحفظا لحكمة الوصف عن الضياع .(٢)

---

تابع الهامش السابق رقم (٣)

البحر المحيط ، ٥ لوحة ٧٢ ، ويؤيده ما قال إلكيا :إنما يمنع القياس على الرخص إذا كانت مبنية على حاجات خاصة لا توجد في غير محل الرخصة فيمتنع القياس لعدم الجامع كقير المسافر بقصر بالمسافر في رخص السفر أو يتضمن إبطال تخصيص الشرع وقد يمتنع أيضا مع شمول الحاجة إذا لم يتبين عندنا استواء السبيل في الحاجة الداعية إلى شرع القصر، الزركشي ، البحر المحيط ٥ ، ٧٢، ويؤيده قول ابن السمعاني الذى ذكرناه في المبحث الأول من هذا الفصل

(١) أنظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٢٨ .

(٢) القرافي ، نفائس الأصول ، رقم ٣٣ ، ٣، ١٢٥ .

المذهب المختار :

يبدو ، والله أعلم ، بعد تناول أدلة الفريقين ومناقشتها أن مذهب من يقول بجريان القياس في الرخص أولى بالاختيار لما يلي :

الأول : لقوة أدلتها وانتهاضها أمام المناقشة .

الثاني : لوجود هذا المبدأ في بعض الأمثلة .

منها : أن التداوي بغير أبوال الإبل من النجاسات ماعدا الخمر يجوز بالقياس على الرخصة بشرب أبوال الإبل للعرنيين .(١)

ومنها أن التحلل من الإحرام بعذر المرض في أيام الحج يجوز بالقياس على الرخصة بالتحلل من الإحرام بحديث ضباعة رضي الله عنها وهو روى عن عائشة قالت : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على ضباعة بنت الزبير فقال لها لعلك أردت الحج ، قالت : والله لا أجد في إلا وجعة فقال لها : حجي

---

(١) حديث العرنيين رواه البخاري في عدة مواضع ومسلم ، وأبو داؤد ، والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد وهو ماروى عن أنس رضي الله عنه قال: قدم أناس من عكل أو عرنيه فأجتووا المدينة ، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بلقاح وان يشربوا من أبوالها وألبانها فأنطلقوا ، فلما صحوا قتلوا راعي النبي صلى الله عليه وسلم وأستقاوا النعم ، فجاء الخبر في أول النهار فبعث في اثرهم. فلما ارتفع النهار جئ بهم فقطع أيديهم وأرجلهم وسمرت أعينهم وألقوا في الحرة يستسقون فلا يسقون .

أنظر : صحيح البخاري ، كتاب الوضوء (٤) باب أبوال الإبل والدواب والغنم ومرابضها (٦٦) ، ١ ، ٦٣ - ٦٤ .

أنظر : صحيح مسلم ، كتاب القيامة (٢٨) باب حكم المحاربين والمرتدين (٢) رقم (٩) ، ٢ ، ١٢٩٦ - ١٢٩٧ .

وأشترطي قولي : اللهم محلي حيث حبستني وكانت تحت المقداد بن الأسود"(١)

ثم إن الأحناف قد أقروا بمعنى القياس في صور كثيرة من الرخص .

منها : أن الإقتصار على الأحجار في الاستجمار رخصة وقد قال الأحناف :

أن كل نجاسة من النجاسات نادرة كانت أو معتادة يجوز الاقتصار على الأحجار في الاستجمار فيها .

منها : أن القصر في السفر المباح رخصة ، ثم قال الأحناف : إن القصر في الصلاة يجوز وإن كان السفر معصية .

وهذا وكثير غيرها يدل على خلاف ما ادعاه الحنفية رحمهم الله تعالى . فعلى هذا ، نحن نظطر أن نختار أن القياس يجرى في الرخص ،

---

(١) حديث ضباعة رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه وأحمد .

أنظر : صحيح البخاري ، كتاب النكاح (٦٧) باب الأكفاء في الدين (١٥) ٦ ١٢٢ _ ١٢٣ .

أنظر : صحيح مسلم ، كتاب الحج (١٥) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بضرر المرض ونحوه (١٥) رقم (١٠٤) الى (١٠٨) ١، ٨٦٧ _ ٨٦٩ .

المبحث الثالث :

في بيان الأثر المرتب على هذا الخلاف من الفروع الفقهية. أثر هذا الخلاف يظهر في كثير من المسائل وهي كالآتي :

المسألة الأولى :

ما حكم التداوي بغير أبوال الإبل من النجاسات في الفقه الإسلامي؟.

قد شرع التداوي رخصة بأمر النبي صلى الله عليه وسلم، حينما قدم العرنيون المدينة فمرضوا فيها ( أن يخرجوا الى إبل الزكاة ويشربوا من ألبانها وأبوالها ، فشربوا وصحوا . )(١)

فهل يجوز التداوي بغير أبوال الأبل من النجاسات قياسا على ما ذكرناه أم لا؟

ذهب بعض من يثبت جريان القياس في الرخص الى أن التداوي بغير أبوال الإبل من النجاسات غير الخمر يجوز قياسا على أبوال الإبل والجامع هو الحاجة الى شربها للتداوي .

ومن لا يثبت جريانه في الرخص ، يقول : لا يجوز التداوي بغير أبوال الإبل من النجاسات أما قياسه على التداوي بأبوال الإبل فباطل لأنه قياس في الرخص والقياس في الرخص باطل .

وقد أتفق بعض من الفريق الأول مع الفريق الثاني في هذه المسألة وان اختلف معه في مدركه .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء في هذه المسألة ثلاثة مذاهب :

---

(١) قد مر تخريجه أنفا .

المذهب الأول :

ذهب الإمام محمد[١] والشافعية .

الى أنه يجوز التداوى بجميع النجاسات من الأبوال غير الخمر إذا لم يكن هناك طاهر يقوم مقامها ، وإن وجد ، حرم التداوى بالنجاسات بلا خلاف .

وأستدلوا عليه بحديث العرنيين .

وجه الأستدلال به: أنه صلى الله عليه وسلم رخص لأصحاب عرينه بأن يشربوا أبوال الإبل وألبانها للدواء فيقاس عليها غيرها من الأبوال ومثلها من النجاسات والجامع هو كون كل واحد منهما نجاسة ومستقذرا .[٢] ويظن فيها الشفاء [illegible]

المذهب الثاني :

ذهب أبو حنيفة وجمهور الحنابلة .

الى أنه لا يجوز التداوى بالنجاسات من الأبوال وغيرها .

أما حديث العرنيين فقالوا فيه :

أولا : أنه رواه قتادة [illegible] قال : إن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بشرب

---

(١) ان بول ما لا يؤكل لحمه نجس لا خلاف فيه ، أما بول ما يؤكل لحمه فقد اختلف العلماء فيه لا سيما الأحناف فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف الى أنه نجس وقال محمد طاهر وأستدل عليه بحديث العرنيين .
أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ١، ٦١ ، ثم هناك فرق بين رأى الإمام محمد ورأى الشافعية ، الإمام محمد يستدل بهذا الحديث على أنه طاهر غير نجس والشافعية يستدلون به على أنه مباح مع كونه نجسا .

(٢) أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ٩ ، ٥٠ .
أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ١ ، ٦١ .

ألبانها دون أبوالها .(١)

فحينئذ لا يصح الاستدلال به على شرب الأبوال .

ثانيا : أنه يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم عرف بطريق الوحي شفاءهم فيه والاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن بحصول الشفاء فيه كتناول الميتة عن المخمصة ومادام لا يتيقن حصول الشفاء به لا يجوز التداوي به واستدلوا عليه بوجوه :

الوجه الأول :

بقوله تعالى : وهو " ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث"(٢)

وجه الاستدلال به : أن الأبوال يوجد فيها معنى الخبث وهو الاستقذار فيكون حراما .

الوجه الثاني :

بقول ابن مسعود رضي الله عنه : وهو " أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم "(٣)

وجه الاستدلال به : أن الأبوال خبائث والخبائث كلها حرام والحرام لا يحصل به الشفاء ، فالأبوال لا يحصل بها الشفاء فلا يباح شربها مطلقا (٤)

---

(١) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ١ ، ٦١ .
أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ٩ ، ٥٠ .

(٢) من سورة الأعراف ، الآية ١٥٧ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الأشربة (٧٤) باب شراب الحلواء والعسل (١٥) ٦ ، ٢٤٨ .

(٤) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ١ ، ٦١ .
أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ٩ ، ٥٠ .

المذهب الثالث:

ذهب أبو يوسف والشافعية ، في وجه منهم والبهوتي الى أن أبوال الإبل طاهرة خاصة لحديث العرنيين فيها . واقتصروا عليه، أما غيرها من الأبوال والنجاسات فلا ، لأن الحكم الذي يكون خلاف العقل يقتصر على مورد النص.(١)

المسألة الثانية :

هل يجوز المسح على الخف من الزجاج والخشب والحديد أم لا؟.

شرع المسح على الخف من الجلد ونحوه رخصة بالأحاديث النبوية ومنها :

أ - حديث علي رضي الله عنه ، قال : لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يمسح على ظاهر خفيه .(٢)

---

(١) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ١، ٦١ .
، ، : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ٩ ، ٥٠ .
، ، : البهوتي ، كشاف القناع ، ٦ ، ١٨٨ .
، ، : البهوتي ، كشاف القناع ، ٢ ، ٧٦ .

(٢) رواه أبو داود والدارمي وأحمد واللفظ لأبي داود، قال ابن حجر : إسناده صحيح .
أنظر : سنن أبي داود، كتاب الطهارة (١) باب كيف المسح (٦٣) رقم (١٦٤) ١ ، ١١٥ .
، : سنن الدارمي ، كتاب الوضوء (١) باب المسح على النعلين (٤٣) ١ ، ١٨١
، : مسند الإمام أحمد ، ١، ٩٥ ، ١١٤ ، ١٢٤، ١٤٨.
، : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ١ ، ١٦٠ .

ب- حديث المغيرة بن شعبة قال : كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم ، فتوضأ فأهويت لأنزع خفيه ، فقال : دعهما ، فإني أدخلتهما طاهرتين فمسح عليهما .(١)

فظهر من هذا أن المسح على الخف من الجلد ونحوه مشروع رخصة .

فهل يجوز المسح على الخف من الزجاج أو الخشب أو الحديد أم لا؟.

فمن قال : بجريان القياس في الرخص ذهب إلى أن المسح يجوز على الخف من الزجاج والخشب والحديد قياسا على الخف من الجلد والجامع هو عسر القدرة على نزعه وإن كان بعض من هذا الفريق لا يتفق معه في حكم هذه المسألة لا للخلاف في مدركه وهو جريان القياس في الرخص بل لأدلة أخرى أقوى من القياس كما سيأتي بيانها ان شاء الله تعالى .

ومن قال بعدم جريان القياس في الرخص ، ذهب الى أنه لا يجوز المسح على الخف من الزجاج والحديد والخشب وقياسه على مسح الخف من الجلد باطل لأنه قياس في الرخص والقياس في الرخص باطل .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

المذهب الأول

ذهب الشافعية(٢) وجمهور الحنابلة(٣)

---

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما .
أنظر : صحيح البخاري ، كتاب الوضوء (٤) باب إذا دخل رجليه وهما طاهرتان (٤٩) ١ ، ٥٩ .
أنظر : صحيح مسلم ، كتاب الطهارة (٢) باب المسح على الخفين (٢٢) رقم (٧٩) ١ ، ٢٣٠ .

(٢) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١ ، ٥٠٢ .
أنظر : الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ، ١ ، ٦٧ .

(٣) ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ٢٩٨ .

الى أنه يجوز المسح على الخف الذى يمكن متابعة المشي فيه سواء كان من الزجاج أو الخشب ، قياسا على الخف من الجلد والجامع هو عسر القدرة على نزعه .

قال النووى : (...) قطع الجمهور بل الجميع بالجواز ولا نعلم أحدا صرح بمنعه[1]

قال ابن قدامه : وقال القاضي : قياس المذهب جواز المسح عليهما لأنه خف ساتر يمكن المشي فيه فأشبه الجلود .[2]

المذهب الثاني :

ذهب الحنفية والمالكية وبعض الحنابلة .[3]

الى أنه لا يجوز المسح على الخف من الزجاج والخشب ، وأستدلوا عليه :

أولا : أن المسح على الخف رخصة وهذه الرخصة ماوردت إلا في الخفاف المتعارفة للحاجة ولا تدعو الحاجة الى المسح على الخفاف من الزجاج والحديد والخشب في الغالب . فلا يجوز المسح عليها .أما قياسه على الرخصة فباطل لأن القياس لا يجرى في الرخص .

---

(١) أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١ ، ٥٠٢ .

(٢) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ٢٩٨ .

(٣) أنظر : الحصكفي محمد علاء الدين ، الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ( أستامبول : دار قهرمان للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤م ) ، ١ ، ٢٦٤ .

أنظر : الحطاب ، مواهب الجليل ، ١ ، ٣١٨ - ٣١٩ .

أنظر : الدسوقي ، حاشيته على الشرح الكبير ، ١ ، ١٤٣ .

أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ٢٩٨ .

ثانيا : أن متابعة المشي في الخف شرط لجواز المسح عليه والخف من الزجاج والخشب لا يمكن المشي المعتبر هاهنا وهو يوم وليلة للمقيم وثلاثة أيام بلياليها للمسافر ، فعلى هذا لا يجوز المسح عليها.[1]

المسألة الثالثة :

هل يكفي في المسح الاقتصار على أسفل الخف أم لا؟.

قد وقع الخلاف في محل مسح الخف ، فذهب الحنفية والحنابلة الى أن محل مسح الخف هو أعلى الخف فقط ولا يصح معه المسح على أسفل الخف وعقبه[2]

أما المالكية والشافعية فقالوا : لو مسح على أعلى الخف فقط فهو يكفي ولو مسح معه على أسفل الخف أيضا فهو يستحب .

أما الاقتصار في المسح على أسفل الخف فهل يكفي أم لا؟.

فذهب بعض ممن يثبت جريان القياس في الرخص الى أنه يكفي قياسا على الاقتصار في المسح على أعلى الخف والجامع هو كل واحد منهما مسمى مسح على الخف .

وذهب من لا يثبت جريان القياس في الرخص الى أنه لا يكفي وقياسه على الاقتصار في المسح على أعلى الخف قياس في الرخص وهو باطل .

وقد اتفق بعض ممن يثبت جريان القياس في الرخص مع الفريق الثاني في هذه المسألة ، لا لانكار هذا الأصل الذي جرى عليه الخلاف بل لأدلة أخرى اقتضت العدول عن القياس في هذه المسألة .

---

(١) أنظر : أذرعي ، هامش المجموع مع فتح العزيز ١ ، ٥٠٢ .

(٢) المرغيناني ، الهداية ١ ، ٢٨ .

أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ١ ، ٣٠٢ - ٣٠٣ .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

المذهب الأول :

ذهب بعض المالكية والشافعية في قول الى أن الاقتصار في المسح على أسفل الخف يكفي للوضوء[1].

وأستدلوا عليه :

بالقياس على الاقتصار في المسح على أعلى الخف لأن كل واحد منهما مسح على الخف لقصد الطهارة .[2]

المذهب الثاني :

ذهب الأحناف والحنابلة والشافعية في قول الى أن الاقتصار في المسح على أسفل الخف لا يكفي .[3]

واستدلوا عليه :

أولا : بحديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه بأنه قال : ثم توضأ ومسح على الخفين فوضع يده اليمنى على خفه الأيمن ووضع يده اليسرى على خفه الأيسر ثم مسح أعلاهما مسحة واحدة حتى كأني أنظر الى أثر أصابعه

---

(١) أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ١ ، ١٩ .
أنظر : الشربيني ، مغني المحتاج ، ١ ، ٦٧ .

(٢) قال ابن رشد : واما من أجاز الاقتصار على مسح الباطن فقط فلا أعلم له حجة لأنه لا هذا الأثر أتبع ولا هذا القياس أستعمل أعني قياس المسح على الغسل . بداية المجتهد ، ١ ، ٢٠ .

(٣) أنظر : المرغيناني ، الهداية ، ١ ، ٢٨ .
أنظر : الشربيني ، مغني المحتاج ، ١ ، ٦٦ .
أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ٣٠٢ - ٣٠٣ .

على الخفيـن (١)

وجـه الاستدلال بـه : أن لفظ المسح ورد مطلقا وفسره النبي صلى الله عليه وسلم بفعله فيجب الرجوع في تفسيره الى فعل الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يـدل على أن محل المسح على الخف هو أعلاهما .

ثانيا : هو حديث علي رضي الله عنه ، حيث قال : لو كان الدين بالرأى لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه ، لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر خفيه .(٢)

وجـه الاستدلال به : أن قول علي رضي الله عنه نص على أن الاقتصار في المسح على أسفل الخف لا يكفي .

المسألة الرابعة :

هل يصح بيع غير الرطب من الثمار على الأشجار قياسا على بيع العرايا ؟. العرايا (٣) وهي بيع الرطب في رؤوس النخل خرصا بمثله

---

(١) رواه البيهقي ، وابن ابي شيبه وهو منقطع .
أنظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ١ ، ١٦٠ .

(٢) قد مر تخريجه في المسألة الثانية من هذا البحث .

(٣) العرايا جمع عرية كالهدايا والعرية فعيلة بمعنى مفعولة من عراه يعروه اذا قصده ويحتمل أن تكون فعيلة بمعنى فاعلة من عري يعرى ، اذا خلع ثوبه وهو بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر لمن لا نخل له من ذوى الحاجة الى الرطب ولا نقد بيده ليشترى به الرطب لعياله ولا نخل له يطعمهم منه وقد فضل عنده تمر فيجئ الى صاحب النخل فيقول له بعني ثمر نخلة أو نخلتين بخرصها من التمر فيشترى بذلك التمر الرطب على النخلات فرخص فيه فيما دون خمسة أوسق .
أنظر : النووى ، المجموع ، ١١ ، ٥ ، ومابعدها .

من التمر كيلا فيما دون خمسة أو سق لمن به حاجة .[1] الى أكل الرطب ولا ثمن معه .[2]

والأصل فيه ماروى عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع المزابنة والمحاقلة .[3]

وروى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه : " ان رسول الله رخص في العرايا "[4]

فمن يثبت جريان القياس في الرخص فبعض منهم ذهب الى أن بيع غير الرطب

---

(١) هذا ليس بشرط عند الشافعية ، أنظر : الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ٢ ، ٩٤ .

(٢) أنظر : أبا الفرج المقدسي ، الشرح الكبير مع المغني ، ٤ ، ١٥١ - ١٥٢ .

(٣) رواه الشيخان ، وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد .

أنظر : صحيح البخاري ، كتاب الشرب والمساقاة (٤٢) باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل (١٧) ٣ ، ٨١ .

أنظر : صحيح مسلم ، كتاب البيوع (٢١) باب النهي عن المحاقلة والمزابنة (١٦) رقم (٨١ - ٨٥ - ١٠٣ ) ٢ ، ١١٧٤ ، و ١١٧٥ ، و ١١٧٩ .

قال الإمام الشافعي : المزابنة : هي بيع ما يعرف كيله بما يجهل كيله بجنسه ، الرسالة ٣٣٤ . قال مسلم : المحاقلة أن يباع الزرع بالقمح وأشتراء الأرض بالقمح " أنظر : صحيحه ، ٢ ، ١١٦٨ .

(٤) رواه الشيخان وأبو داؤد والنسائي والإمام مالك والإمام أحمد .

أنظر : صحيح البخاري ، كتاب الشرب والمساقات (٤٢) باب الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو نخل (١٧) ٣ ، ٨١ .

أنظر : صحيح مسلم ، كتاب البيوع (٢١) باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا (١٤) رقم (٦٣ - ٦٤ ) ٢ ، ١١٦٩ .

من الثمار فيما دون خمسة أوسق صحيح قياسا على العرايا للحاجة الى أكل رطبه .(١)

ومن لا يثبت جريان القياس في الرخص ينكر هذا البيع وأما قياسه على العرايا فقياس في الرخص وهو باطل .

وقد اتفق مع هذا بعض من الفريق الأول في حكم هذه المسألة ، لا لأنه يمنع القياس في الرخص ولكن لوجود أدلة قوية أخرى تعارض هذا القياس .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

المذهب الأول :

ذهب المالكية وبعض الحنابلة كالقاضي أبي يعلى(٢) الى أنه يجوز بيع غير الرطب من الثمار قياسا على بيع الرطب في العرايا وأستدلوا عليه :

بالقياس على بيع العرايا والجامع هو الحاجة الى أكل رطبه وهذه العلة مناسبة للحكم في الأصل وهي التي شرع لها بيع الرطب بالتمر .(٣)

المذهب الثاني :

ذهب جمهور الشافعية إلى أنه يجوز بيع غير الرطب من العنب دون الثمار الأخرى قياسا على بيع العرايا واستدلوا عليه بالقياس

---

(١) أنظر : أبا الفرج المقدسي ، الشرح الكبير مع المغني ، ٤ ، ١٥٥ .
(٢) أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ٢ ، ٢٤٤ - ٢٤٥ .
أنظر : ابن جزى ، القوانين الفقهية ، ٢٤٥ .
أنظر : أبا الفرج المقدسي ، الشرح الكبير مع المغني ، ٤ ، ١٥٥ .
(٣) أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١١ ، ٧٤ .

والجامع أن النبي صلى الله عليه وسلم سوى بين الرطب والعنب في إيجاب العشر وسن الخرص فيهما .

وأيضا أنهما متساويان في الاقتناء والتجفيف ، فهذا كله يدل على أن حكمهما واحد فيجوز أن يقاس العنب على الرطب بكونهما متشابهان لأحدهما .[١]

المذهب الثالث :

ذهب الأحناف[٢] وبعض الشافعية[٣] .

الى أن بيع غير الرطب من الثمار لا يصح بمثله يابسا .

واستدلوا عليه :

أولا : روى زيد بن ثابت ، قال : رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم في العرايا بالتمر والرطب ولم يرخص في غير ذلك .

ثانيا : أنه لا يجوز قياس غير الرطب من الثمار على الرطب لأنها لا يدخر يابسها ولا يمكن خرصها لتفرقها في الأغصان وأستتارها في الأوراق فلم يجز بيعها خرصا .[٤]

المسألة الخامسة :

هل يجوز بيع السلم حالا قياسا على جوازه مؤجلا أم لا؟.

السلم هو بيع معلوم في الذمة محصور بالصفة بعين حاضرة أو ما هو في حكمها

---

(١) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١١ ، ٧٤ .
أنظر : الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ، ٢ ، ٩٤ .
(٢) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٥ ، ١٩٤ .
(٣) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١١ ، ٧٤ - ٧٥ .
(٤) قد مر تخريجه في أبتداء هذه المسألة .
أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١١ ، ٧١ .

الى أجل معلوم .(١)

والأصل في جواز بيع السلم هو الكتاب والسنة والإجماع .

أما الكتاب : فقوله تعالى : " يا أيها الذين امنوا اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فأكتبوه "(٢)

وجه الأستدلال به : أن لفظ الدين في الآية يشمل السلم بعمومه .(٣)

قال ابن عباس رضي الله عنهما : اشهد أن الله تعالى أجاز السلم وأنزل فيه اطول آية في كتابه وتلا هذه الآية .(٤)

أما السنة فقد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : أنه قدم المدينة وهم يسلفون في الثمار ، السنتين والثلاث فقال : من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم .(٥)

---

(١) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٣ ، ٩٧.

" " : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٣ ، ٩٤ .

(٢) سورة البقرة ، الآية (٢٨٢) .

(٣) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٤ ، ٣١٢ .

أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٣ ، ٩٥ .

(٤) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٤ ، ٣١٢ .

أنظر : عبد الله الموصلي ، الاختيار ، ٢ ، ٣٤ .

(٥) رواه الشيخان وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي والإمام أحمد .

أنظر : صحيح البخاري ، كتاب السلم (٣٥) باب السلم في كيل معلوم (١) ٣، ٤٣ - ٤٤ ، وباب السلم في وزن معلوم (٢) ٣ ، ٤٤ ، وباب السلم الى أجل معلوم (٧) ٣ ، ٤٦ . وصحيح مسلم ، كتاب المساقاة (٢٢) باب السلم (٢٥) رقم (١٢٧ ، ١٢٨ ) ٢ ، ١٢٢٦ - ١٢٢٧ .

وجه الاستدلال به: أن المراد من السلف الوارد في الحديث، السلم. قال الماوردي: السلم لغة أهل الحجاز والسلف لغة أهل العراق[١]

وأيضا روى أنه عليه الصلاة والسلام: نهى عن بيع ماليس عند الإنسان ورخص في السلم.[٢]

أما الإجماع فقال ابن المنذر[٣]: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السلم جائز.[٤]

فقد ظهر من هذا كله أن السلم جائز بالأجل.

أما السلم حالا فهل يجوز أو لا؟ وأختلف العلماء فيه.

فذهب بعض من يقول بجريان القياس في الرخص الى أن السلم يجوز حالا قياسا على جوازه مؤجلا.

وبعض من الفريق الأول قد اتفق مع من لا يثبت جريان القياس في الرخص فمنع السلم حالا، لا بالقياس، بل بأدلة أخرى.

---

(١) أنظر: النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٣، ٩٤.
أنظر: عبد الله الموصولي، الاختيار، ٢، ٣٤.

(٢) قال الزيلعي: غريب بهذا اللفظ ولكن رأيت في شرح مسلم للقرطبي ما يدل علي أنه عثر على هذا الحديث بهذا اللفظ فقال: ومما يدل على اشتراط الاجل في السلم، الحديث الذى قال فيه: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع ماليس عندك ورخص في السلم، نصب الراية، ٤، ٤٥.

(٣) ابن المنذر: محمد بن إبراهيم بن المنذر، أبو بكر النيسابوري، فقيه مجتهد من الحفاظ، أصولي مشارك في علوم، كان شيخ الحرم بمكة، قال الذهبي " ابن المنذر صاحب الكتب التي لم يصنف مثلها " توفي بمكة سنة ٣١٩هـ - ٩٣١م وله كتب كثيرة منها إثبات القياس في أصول الفقه.
أنظر: الذهبي، الميزان، ٣، ٤٥٠، والزركلي، الأعلام، ٥، ٢٩٤ - ٢٩٥.

(٤) أنظر: ابن قدامه، المغني مع الشرح الكبير، ٤، ٣١٢.
أنظر: النووي، المجموع مع فتح العزيز، ١٣، ٩٥.
أنظر: عبد الله الموصلي، الاختيار، ٢، ٣٤.

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

المذهب الأول :

ذهب المالكية في غير المشهور عنهم والشافعية الى أن السلم يجوز حالا [١] كما يجوز مؤجلا ويستدل عليه :

أولا : أن السلم لما جاز في المعدوم ، جاز في الموجود بالأولى . لأنه أبعد من الضرر [٢]

ثانيا : لأنه عقد يصح مؤجلا فيصح حالا كبيوع الأعيان لأنه أبعد من الضرر [٣]

ثالثا : أن الأجل شرع نظرا لمصلحة المسلم اليه لكي يتمكن من اكتسابه في هذا الأجل فلو تعاقد على موجود فعلا لم يكن فيه بأس [٤]

المذهب الثاني :

ذهب الحنفية والمالكية في المشهور عنهم والحنابلة .

الى أن السلم لا يجوز حالا [٥]

---

(١) أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ٢ ، ٢٢٨ .

أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٣ ، ١٠٧ - ١٠٨ .

أنظر : الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ، ٤ ، ١٠٥ .

(٢) أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٣ ، ١٠٧ - ١٠٨ .

(٣) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٤ ، ٣٢٨ .

أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٣ ، ١٠٧ .

(٤) أنظر الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٥ ، ٢١٢ .

(٥) أنظر : المرجع السابق .

أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ٢ ، ٢٢٨ .

أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٤ ، ٣٢٨ .

أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٣ ، ٢٩٩ .

وأستدلوا عليه :

أولا : بالسنة : قد روى عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى أجل معلوم[١]

وجه الأستدلال به : أنه صلى الله عليه وسلم أوجب الأجل في السلم كما أوجب بيان القدر فيه لأن الأمر للوجوب : فيكون الأجل شرطا للسلم كما أن بيان القدر شرط فيه فلا يصح السلم بدون الأجل كما لا يصح بدون بيان القدر .[٢]

ثانيا : بالأثر : روى عن أبي سعيد الخدرى رضي الله عنه أنه قال : السلم بما يقوم به السعر ربا ولكن السلف في كيل معلوم الى أجل[٣]

ثالثا : بالمعقول :

أ - أن السلم حالا يفضي إلى المنازعة ، لأن السلم بيع المفاليس فظاهره يقتضي أن يكون المسلم اليه عاجزا عن تسليم المسلم فيه الى رب السلم اما اذا كان مؤجلا فلا يفضي الى المنازعة .[٤]

ب - أن السلم بيع ما ليس عند الإنسان وهو لم يشرع إلا رخصة كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم : بأنه نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم .[٥]

---

(١) قد مر تخريجه قبل هذا .
(٢) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٥ ، ٢١٢ .
أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٤ ، ٣٢٨ .
(٣) أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٣ ، ١٠٨ .
(٤) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٥ ، ٢١٢ .
(٥) قد مر تخريجه آنفا .

والرخصة لم تشرع إلا لعذر عارض تخفيفا فيه والعذر هنا الإفلاس وعدم القدرة على اكتساب المسلم فيه في الفور ، وهذا العذر مفقود في المسلم حالا فلا يكون جائزا . ولكنه له حق العقد عليه بصيغة البيع .(١)

جـ - أن السلم شرع رخصة للرفق بالمسلم إليه ولا يحصل الرفق إلا بالأجل فإذا انتفى الأجل انتفى الرفق فلا يجوز السلم حالا لعدم الرفق فيه(٢)

د - أن الحلول في السلم يخرجه عن اسمه ومعناه . أما الاسم فلأنه يسمى سلما وسلفا لتعجل أحد العوضين وتأخر الآخر ، أما المعنى فلأن الشارع أرخص فيه للحاجة الداعية اليه فعند حضور المسلم فيه حالا لاحاجة الى السلم فظهر من هذا : أن السلم لا يجوز حالا(٣)

(١) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٥ ، ٢١٢ .
أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ٢ ، ٢٢٩ .
(٢) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٤ ، ٣٢٨ .
أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٣ ، ٢٩٩ .
(٣) أنظر : ابن قدمه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٤ ، ٣٢٨ .

## الفصـل الثالـث

## في بيان الخلاف في جريان القياس في الحـدود وما يترتب عليـه من الخلاف في الفروع الفقهية

وفيـه ثلاثة مباحث

المبحث الأول :
في بيان من قال بجريان القياس في الحدود وأدلته .

المبحث الثاني :
في بيان من قال بعـدم جريان القياس في الحدود وأدلته .

المبحث الثالث :
في بيان الأثر المرتب عليه في الفقـه الإسلامي .

قد ذكرنا سابقا جريان القياس في الرخص ونبدأ بعون الله تعالى في الفصل الثالث ببيان جريان القياس في الحدود وبيان المذاهب فيه .

وهذا الفصل يشمل ثلاثة مباحث : ـ

المبحث الأول :

في بيان من قال بجريان القياس في الحدود وأدلته .

الحد : لغة المنع[١] وفي الشريعة هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى[١]

ذهب المالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

إلى أن القياس يجرى في الحدود إذا وجد الجامع وعقل المعنى .

واستدلوا عليه بوجهين[٥]: ـ

الوجه الأول :

هو أن الدلائل الدالة على حجية القياس في الكتاب والسنة عامة غير مختصة بموقع دون موقع ـ وتشمل القياس في الحدود أيضا ، فيكون القياس حجة فيها .

مناقشته :

نوقش هذا بأن الدلائل تدل على حجية القياس إذا وجدت الشرائط وارتفعت الموانع ومن شرائطه أن يكون الأصل معقول المعنى والحدود غير معقولة المعنى لاشتمالها على التقادير . فلا يجرى فيها القياس .

---

(١) أنظر المرغيناني ، الهداية ، ٢، ٩٤ .

(٢) أنظر : القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٤١٥ .

(٣) أنظر : الآمدي، الاحكام ، ٣،٦٢ــ ٦٤ .

(٤) أنظر : الكلوذاني ، التمهيد ، القسم الثاني ، ١، ٣٩٠ .

(٥) قد مر ذكرهما في المبحث الأول من الفصل الأول من هذا الباب .

أجيب عنه :

بأن القول بعدم معقولية التقادير مطلقاً غير مسلم بل بعض منها معقول المعنى ونحن لا نقول بجريان القياس إلا فيما عقل المعنى فيه . فاندفع الاعتراض .

الوجه الثاني :

هو أن عليا رضي الله عنه قال : بمحضر من الصحابة : إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون.(١) ولم ينكر عليه أحد من الصحابة رضي الله عنهم فهو إجماع على جواز القياس في الحدود .(٢)

مناقشته :

نوقش هذا الدليل بوجهين : -

الوجه الأول :

أن دعوى الإجماع غير مسلمة لأن الصحابة قد اختلفوا في حد الخمر قبل امارة عمر رضي الله عنه وبعدها .(٣)

الوجه الثاني :

أن الصحابة لم يوجبوا الجلد بثمانين قياسا ، بل بإشارة النص من النبي صلى الله عليه وسلم كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم : بأنه ضرب شارب الخمر بنعلين أربعين .(٤)

وكذلك روى عنه صلى الله عليه وسلم : أتى برجل قد شرب الخمر فجلد بجريدتين نحو أربعين .(٥)

---

(١) قد مر تخريجه في المبحث الأول من الفصل الأول .
(٢) أنظر الكلوذاني - التمهيد ، القسم الثاني ، ٤١٥ ، ٣٩٠
أنظر : الآمدي ، الإحكام ، ٣ ، ١٣٦ .
(٣) أنظر : الشوكاني ، نيل الأوطار ، ٧ ، ٣١٩ - ٣٢٠ .
(٤) قد مر تخريجه سابقا (٥) قد مر تخريجه سابقا .

فتحرى الصحابة في اجتهادهم موافقة أمر النبي صلى الله عليه وسلم فجعلوه ثمانين .(١)

قال الشيخ بخيت : الذى نمنعه ان يبتدئ إيجاب حد بقياس في غير ما ورد فيه التوقيف فأما استعمال اجتهاد السلف في شئ ورد فيه التوقيف فيتحرى فيه معنى التوقيف فهذا جائز عندنا واستعمال اجتهاد السلف في حد الخمر من هذا القبيل .(٢)

أجيب عن الأول : بأن دعوى الإجماع الصريح قد تكون غير مسلمة ونحن نقول بذلك إلاّ أن الموجود فيما نحن فيه إنما هو إجماع سكوتي وهو حجة ومستند هذا الإجماع هو ما يشير إليه قول علي كرم الله وجهه من بنائه على القياس .

وأجيب عن الثاني : بأن ما ورد من النصوص ليس فيها تحديد قاطع وإنما يضرب الشارب حتى يغلب على الظن أنه لا يعود إلى هذه المعصية بدليل ما روى عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : " أتى النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب ، قال اضربوه " وقال أبو هريرة رضي الله عنه " فمنا الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه ."(٣)

أما تحديده بالثمانين ليس مدركه ما قاله الشيخ بخيت : بأن الصحابة تحروا في أجتهادهم موافقة أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأنه ضرب شارب الخمر أربعين وجلد كل رجل بنعله ضربتين ، أو جلده بجريدتين نحو أربعين

---

(١) انظر ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ج٤ ، ١٠٤ .

(٢) الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٣٧ ـ ٣٨ .

(٣) رواه البخاري في صحيحه كتاب الحدود (٨٦) باب الضرب بالجريد والنعال (٤) ج٨ ، ١٤ .

بل مستنـــده قول علي رضي الله عنه وهو الذى قاسه على الافتراء وعلى هذا نرى أن هـذا الدليل لا يزال قائما يدل على أن القياس يجرى في الحدود متى تحققت شرائطه ٠

المبحث الثاني :

في بيان من قال بعدم جريان القياس في الحدود وأدلته .

ذهب الحنفية : إلى أن القياس لا يجرى في الحدود .

وأستدلوا عليه بوجوه .

الوجه الأول :

أن الحدود تشتمل على التقادير والتقادير لا تدرك بالعقل كعدد المائة في الزنا والثمانين في القذف والقياس من فرع تعقل المعنى، فلا يجرى فيها القياس.(١)

مناقشته :

نوقش هذا الدليل : بأن عدم معقولية التقادير ابتداً مسلم ولا يضر ، أما إذا وجد أصل عرفت علته ، فمعقولية التقادير غير ممتنعه بل واقعة ، كما تقدم في مثال نفقة الزوجة . فالقول بعدم معقولية التقادير كلها باطل.(٢)

أجاب الأحناف عنها بأنه لو سلم مغقولية التقادير فلا نسلم إمكان إثبات الحدود بالقياس مع هذا لأن القياس فيه شبهة وهي احتمال الخطأ فيه . والدليل إذا وردت فيه شبهة فلا يصح به إثبات الحدود ، لقول النبي صلى الله عليه وسلم :

---

(١) أنظر : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ٤ ، ١٠٣ .

(٢) أنظر : ابن الحاجب ، مختصرة مع شرح العضد ، ٢ ، ٢٥٤ .

أنظر : البدخشي ، مناهج العقول ، ٣ ، ٣١ .

(إدرؤوا الحدود بالشبهات)(١) .

---

(١) روى هذا من حديث عائشة رضي الله عنها ومن حديث على رضي الله عنه ومن حديث أبي هريرة رضي الله عنه ومن حديث ابن عباس رضي الله عنه مرفوعا ومن حديث عمر بن عبد العزيز مرسلا ومن حديث عمر رضي الله عنه ومن حديث ابن مسعود رضي الله عنه موقوفا -

- أما حديث عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "إدرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم فإن كان لها مخرج فخلوا سبيله فإن الإمام أن يخطي في العفو خير من أن يخطيء في العقوبة " فأخرجه الترمذي والحاكم والدارقطني والبيهقي مرفوعا . وفي سنده يزيد ابن زياد قال الترمذي فيه . ضعيف الحديث وقال الحاكم : إن الحديث صحيح الإسناد وتعقبه الذهبي وقال : يزيد بن زياد قال فيه النسائي : متروك ورواه وكيع موقوفا : قال البيهقي : الموقوف أقرب إلى الصواب .

- أما حديث على رضي الله عنه : قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم ، يقول : " أدرؤوا الحدود " فأخرجه الدارقطني وفي سنده مختار التمار ضعيف .

- أما حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعا " فرواه ابن ماجه . وفيه ابراهيم بن الفضل ، ضعيف .

- أما حديث ابن عباس رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم " إدرؤوا الحدود بالشبهات " فرواه الحارثي في مسند أبي حنيفة .

- أما حديث عمر بن عبد العزيز فرواه عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا أنه قال : " إدرؤا الحدود بالشبهات " وأخرجه السمعاني في ذيل تاريخ بغداد ، قال ابن حجر : فيه بعض من لا يعرف .

- أما حديث عمر رضي الله عنه : قال : ( لأن أخطيء في الحدود بالشبهات أحب إلى من أن أقيمها بالشبهات ) فرواه ابن حزم في كتاب الايصال باسناد صحيح .

تابع (١)

---

- أما حديث ابن مسعود رضي الله عنه : قال : ( إدرءوا الحدود بالشبهات ادفعوا القتل عن المسلمين ما استطعتم ) فرواه الثوري ومسدد.

أنظر : سنن الترمذي ، كتاب الحدود (١٥) باب ماجاء في درء الحدود (٢) رقم (١٤٢٤) ٤ ، ٣٣ - ٣٤ .

" " : سنن ابن ماجه ، كتاب الحدود (٣٠) باب الستر على المؤمن ودفع الحدود بالشبهات (٥) رقم (٢٥٤٥) ٢ ، ٨٥٠ .

" " : الزيلعي ، نصب الراية ، ٣ ، ٣١١ - ٣١٢ .

" " : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٤ ، ٥٦ .

" " : الغماري الصديقي ، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ، ٢٦٤ - ٢٦٥ .

فلا تثبت الحدود بالقياس وهو المطلوب .(١)

ويمكن أن تعبر عن هذا الجواب بعبارة أخرى .

و هي أن القياس موضع شبهة ، لأنه إلحاق فرع بأشبه الأصلين ، فيكون الأصل الآخر شبهة ، والحدود تسقط بالشبهات ، فلا يجوز إثباتها بدليل لا يخلو عن الشبهة .(٢)

مناقشته : نوقش هذا الجواب بثلاثة أوجه :

الوجه الأول : وهو كما قال أبو إسحاق الشيرازي : إن هذا يبطل بخبر الواحد وشهادة الشهود فإنها لموضع شبهة ، لأنه يجوز الخطأ والسهو فيها ، ثم يجوز إثبات الحدود بهما .(٣)

وحاصله : أن الحدود تثبت عندكم(٤) ، بأخبار الآحاد مع وجود الشبهة فيها فعلى هذا تثبت بالقياس أيضا . فإذاً القول بالفرق بين أخبار الأحاد و القياس في اثبات الحدود مكابرة وكذلك نوقض بظاهر الكتاب ، بأنه ظني ووجدت الشبهة فيه وهي احتمال التخصيص والإضمار مع أنه تثبت به الحدود(٥)

وكذلك نوقض بالعموم الوارد

---

(١) أنظر: ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ٤ج ١٠٣ .

، ابن عبد الشكور ، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ٢ج ، ٣١٨ .

(٢) أنظر: أبا إسحاق الشيرازي ، التبصرة ، ٤٤٢ .

(٣) نفس المرجع السابق .

(٤) أنظر : أبو يوسف وأبو بكر الجصاص من الحنفية يقولان ان الحدود تثبت بأخبار الأحاد . أنظر : ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ٣ج٨٨

(٥) أنظر : نفس المرجع السابق .

في آيات الحدود بأنه مخصوص ، والعام الذي خص عنه البعض ظني اتفاقا.(١)

وكذلك نوقض بالخبر المشهور بأن فيه شبهة فحينئذ لا يصح إثبات الحدود بها . مع أن الأحناف يثبتون الحدود بتلك الأمور .

أجاب عنها الأحناف بالتفصيل الآتي : -

فقالوا : في جواب النقض الأول بأن أكثر الحنفية ومنهم الإمام الكرخي وشمس الأئمة وفخر الإسلام . قالوا: إن خبر الواحد غير مقبول في إثبات الحدود كالقياس وعليه أبو عبد الله البصري من المعتزلة .

أما أبو يوسف وأبو بكر الجصاص فقالا : إن خبر الواحد العدل مقبول في إثبات الحدود ومع هذا قد فرقا بين خبر الواحد العدل والقياس ، بأن الحد ملزوم بكمية خاصة فلا دخل للرأي فيه ، فلا يمكن إثباته بالقياس .

بخلاف خبر الواحد لأنه كلام صاحب الشرع فيرجع إليه في إثبات الأحكام . فيجب أن يقبل في الأحكام حتى الحدود .(٢)

وأجاب الأحناف عن النقض الثاني : بأن الشهادة أمر تعبدي على خلاف القياس فلا يقاس عليه .(٣)

قال البابرتي : والشهادات يثبت بها الحدود بالنص على خلاف القياس .(٤)

وأجابوا عن النقض الثالث : بأن ظاهر الكتاب ليس بظني بل هو قطعي لا شبهة

---

(١) كذا قال الشيخ بخيت في كتابه سلم الوصول ، ٤ ، ٣٧ .
قال حافظ النسفي : فإن لحقه ( أي العام ) خصوص معلوم أو مجهول، لا يبقى قطعيا .
قال ابن نجيم في شرحه : اتفاقا حتى يخص بخبر الواحد . أنظر فتح الغفار ١، ٨٩ - ٩٠ .

(٢) أنظر الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤، ٣٧ .

(٣) أنظر نفس المرجع السابق .

(٤) البابرتي ، الردود والنقود ، رقم ٢٣٤ ، لوحة ٢٣٥ .

فيه لانتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل .(١)

وأجابوا عن النقض الرابع : بأن العام الذى خص عنه البعض ظني إذا كان التخصيص بالكلام المستقل الملاصق به .

أما إذا خص العام بالكلام غير الملاصق به يبقى العام قطعيا .

وتخصيص آيات الحدود من هذا النوع ، فتكون كافية في إثبات الحدود .(٢)

وأجابوا عن النقض الخامس : بأن الخبر المشهور يفيد القطع. أما احتمال الخطأ الباعث للشبهة فنادر جدا فلا يضر فيه .(٣)

الوجه الثاني من المناقشة :

وهو أنه إذا لم يجز إثبات الحدود بالقياس، فلا يمكن اثبات الحد بشهود الزوايا المختلفة بأن شهد أربعة على شخص بأنه زنى بإمرأة وعين كل واحد منهم زاوية فأوجب الأحناف عليه الحد استحسانا مع أنه خلاف مقتضى العقل لأن اختلاف شهاداتهم يدل على كذبهم ويورث شبهة في الخبر . فلنعمل فيه بما يوافق العقل أولى مما هو يخالفه .(٤)

أجاب الأحناف عنه :

أولا : أن الحد في هذه المسألة ثابت بالنص وأما الاستحسان ففي قبول الشهادة فلم يلزم به إثبات الحدود بالقياس .(٥)

---

(١) أنظر ابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ٣ ، ٨٨ .

(٢) أنظر الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٣٧٥ .

(٣) أنظر : نفس المرجع السابق .

(٤) أنظر : الأصفهاني ، الكاشف عن المحصول، رقم ١٣ ، ٣ ، لوحه ٣٣٩ .

" " : حسن عطار ، حاشيته على شرح جمع الجوامع ، ٢ ، ٢٤٤ .

(٥) أنظر : أبا عبد الله الصميرى ، مسائل الخلاف ، ٤٢٨ .

ثانيا : أن المشهود عليه بالزنا في زوايا مختلفة يحد استحسانا عندنا إن كان هذا الفعل في بيت صغير وحينئذ يمكن التوفيق بين شهاداتهم بأن يكون ابتدأ الفعل في زاوية وانتهائه في زاوية أخرى ، ينتقلان بالاضطراب . فأختلافهم في الشهادات لا يوجب تعدد الفعل فيحد استحسانا صيانة للبينات عن التعطيل .(١)

الوجه الثالث من المناقشة :

وهو الذى ذكره القرافي حيث قال :

لو سلمنا صحته ( أى الحديث ) لكن الشبهة مأخوذة من الاشتباه وهو تعارض موجبين : أحدهما يقتضي وجوب الحد ، والآخر يقتضي عدمه ، كما تقول في الأمة المشتركة إذا وطئها أحد الشريكين ، فنصيب الواطي يقتضي سقوط الحد ونصيب الشريك يقتضي الحد، فاشتبه الأمران فسقط الحد ( ... ) وكذلك واطي الأجنبية معتقدا أنها مباحة له ( بأنها يعتقد أنها زوجته أو أمته ) فاعتقاده يقتضي عدم الحد وأجنبيتها تقتضي ثبوت الحد فاشتبه الأمران ( فسقط الحد ) .

ونكاح المتعة فيه دليلان : أحدهما يقتضي ثبوت الحد ، والآخر يقتضى عدمه فهذه الثلاثة هي أنواع الشبهات ، أمّا في الواطي لاعتقاده الحل أو في الموطوءة المشتركة أو الطريق وهو اختلاف العلماء . أما القياس إذا لم يفد القطع فالراجح منه موجب والمرجوح ملغي في جميع مراتب الظنون فلم يتعارض موجبان حتى تحصل الشبهة .(٢)

---

(١) أنظر : المرغيناني ، الهداية ، ج٢ ، ١٠٦ .
 " " : ابن الهمام ، فتح القدير ، ٥ ، ٢٨٦ .
(٢) أنظر : القرافي ، نفائس الأصول ، رقم ٢٣ ، ج٣ ، ١٢٥ .

وقد وضحه الشيخ عيسى منون بأن قال : بأن معناه ( الحديث ) أن الحد يدرء عن الشخص بمجرد وجود شبهة تقتضي عدم تحقق سببه فيه فلا ينفذ على مستحقه إلا بعد ثبوت استحقاقه له من غير شبهة ، وعلى الجملة الشبهة تدرأ تطبيق الحد على الشخص المدعى عليه ارتكاب ما شرع الحد عقوبة عليه، لا أنها تدرأ أصل مشروعيته .(١)

فظهر من هذا أنه لا دليل في الحديث على أن القياس لا يجري في الحدود .

المذهب المختار :

اتضح مما سبق من أدلة الفريقين ومناقشتها : أن مذهب الفريق الأول أقوى من مذهب الفريق الثاني بوجوه .

الوجه الأول :

أن أدلة المذهب الأول قوية لانتهاضها أمام المناقشة .

أما أدلة المذهب الثاني فضعيفة لانتقاضها بالمناقشة .

الوجه الثاني:

أن الأحناف يعتبرون قول الصحابي حجة .(٢)

وعلى رضي الله عنه واحد من الصحابة بل مشهود له بالعلم والقضاء والفتيا وقد قال قولته المشهورة التي بنيت على القياس في الحدود ، فيلزم على أصلهم أن يقولوا بجريان القياس في الحدود .

---

(١) الشيخ عيسى ، نبراس العقول ، ١٢٧ .

(٢) أنظر : شمس الأئمة ، أصول السرخسي ، ٢ ، ١١٠ .

المبحث الثالث :

في بيان الأثر المرتب على هذا الخلاف ، في الفقه الإسلامي .

ذكرنا سابقا أن العلماء من الأصوليين اختلفوا في أن القياس ، هل يجرى في الحدود أم لا؟.

ذهب الجمهور من الأصوليين إلى أن القياس يجرى فيها .

وذهب الأحناف إلى أن القياس لا يجرى فيها .

فحينئذ نذكر أثر هذا الخلاف في الفقه الاسلامي .

فهذا الأثر يظهر في كثير من المسائل الفقهية وهي كما يلي : -

المسألة الأولى :

قطع النباش حدا بالقياس على السارق .

ذهب من يقول بجريان القياس في الحدود إلى أن النباش يقطع حدا واستدلوا عليه بالقياس أيضا وهو أن السارق يقطع لأخذه مال الغير من الحرز خفية، وهذه العلة موجودة في النباش فتقطع يده بالقياس على السارق .

وذهب من لا يقول بجريان القياس في الحدود إلى أنه لا تقطع يد النباش. أما قياسه على السارق فباطل لأن القياس لا يجرى في الحدود .(١)

وقد مر تفصيل الأقوال في هذه المسألة . فلا داعي لإعادته مرة ثانية .(٢)

---

(١) أنظر : الإسنوى ، التمهيد ، ٤٦٧ .

" " : الدكتور مصطفى الخن ، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية ٥١٠-٥١١

(٢) أنظر : الفصل الثاني من الباب الأول .

المسئلة الثانية :

إيجاب الحد على اللائط بالقياس على الزاني .

فذهب من يقول بجريان القياس في الحدود إلى أن اللائط يحد .

واستدلوا عليه : بالقياس أيضا وهو أن الزاني يحد لإيلاجه فرجا محرما شرعا في فرج مشتهي طبعا محرم شرعا وهذه العلة موجودة في اللائط فيحد كما يحد الزاني .

وذهب من لا يقول بجريان القياس في الحدود إلى أن اللائط لا يحد .

أما قياسه على الزاني لإثبات الحد فباطل لأن القياس لا يجرى في الحدود أما تفصيل الأقوال في هذه المسألة فقد مر فيما مضى .[1]

المسئلة الثالثة :

ماحكم الرجل المكره على الزنا إكراها ملجئا في الفقه الإسلامي ؟ هل يحد أم لا ؟

ذهب بعض ممن يقول بجريان القياس في الحدود إلى أنه يحد بالقياس على الزاني المختار والجامع هو إيلاج فرج منتشر باختياره حالا في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا .[2]

وذهب من لا يقول بجريان القياس في الحدود الى أنه لا يصح إثبات الحد عليه قياسا على الزاني المختار لأن القياس شبهة والحدود تندرئ بالشبهات[3]

وقد اتفق مع الفريق الثاني بعض ممن يقول بجريان القياس في الحدود ومنعوا

---

(١) أنظر : الفصل الثاني من الباب الأول .

(٢) أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٦ ، ٩٧ .

(٣) أنظر : نفس المرجع السابق .

قياس المكره على المختار في الزنا ولا يقام عليه الحد ، لأنه فقد شرطا من شروط التكليف وهو الاختيار وما مثله إلا كمثل من استدخلت ذكره وهو نائم .

ثم أن الإكراه شبهة والشبهة دارئة للحد .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

المذهب الأول :

ذهب الأحناف والشافعية والمحققون من المالكية وجماعة من الحنابلة إلى أن الرجل المكره على الزنا إكراها ملجئا ، لا يحد ، وإنما عليه الصداق(١)

واستدلوا عليه بوجوه :

أولا : بالسنة . وهي ماروى عن ابن عباس رضي الله عنهما : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "(٢)

---

(١) أما المكره غير الملجئ فيحد عند الجمهور إلا عند الشافعية فإنه لا يحد عندهم أيضا . وأنظر : ابن الهمام ، فتح القدير ٥، ٢٤٩ - ٢٥٠.
وأنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٧ ، ١٨٠ .
أنظر : الدسوقي ، حاشيته على الشرح الكبير ، ٤ ، ٣١٨ .
أنظر ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ،١٠، ١٥٩ .

(٢) أستند به كثير من الفقهاء والأصوليين ولكنه لا يوجد بهذا اللفظ وأقرب ما وجد ما رواه أبو القاسم الفضل بن جعفر التميمي المعروف بأخي عاصم في فوائده ، قال : ثنا الحسين بن محمد ، ثنا مجهر بن مصفي ، ثنا الوليد بن مسلم ، ثنا الأوزاعي ، عن عطاء بن ابي رباح ، عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " رفع الله عن أمتي الخطأ والنسيان ، وما استكرهوا عليه " .
رجاله ثقات ، إلا أنه منقطع لأن بشر بن بكر رواه عن الأوزاعي وأدخل عبيد بن عمير بين عطاء وابن عباس، أقرب ما وجد ما رواه ابن العباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال " إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه " .
إسناده صحيح إلا أنه منقطع في الظاهر لأن بشر بن بكر أدخل عبيد بن عمير بين عطاء وابن عباس رضي الله عنهما رواه ابن ماجه في سننه ، كتاب الطلاق (١٠) باب طلاق المكره والناسي (١٦) رقم (٢٠٤٥) ١ ، ٦٥٩ .
وأخرجه ابن حبان مرفوعا والحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين .
وأخرجه الطبراني والدارقطني والحاكم عن ابن عباس بلفظ تجاوز بدل رفع

تابع هامش (٢)

---

أو وضع وقال الطبراني والبيهقي : جوّده بشر بن بكر
وفي الباب حديث أبي ذر : "إن الله تجاوز عن أمتي : الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "
رواه ابن ماجه في سننه ، كتاب الطلاق (١٠) باب طلاق المكره والناسي رقم (١٦) رقم (٢٠٤٣) ، ١ ، ٦٥٩ .
وفي سنده أبو بكر الهذلي ضعيف بالاتفاق .
وحديث أبي بكر رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا : الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه "
رواه ابن عدي في الكامل وأبو نعيم في تاريخ أصبهان وفي سنده جعفر بن جسر وكلاهما ضعيفان وحديث أبي الدرداء وحديث ثوبان نحوه رواهما الطبراني في المعجم الكبير .
وفي إسنادهما ضعف .
أنظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ١ ، ٢٨١ ـ ٢٨٣ .
أنظر : العجلوني كشف الخفاء ومزيل الالباس ، ١ ، ٥٢٢ ـ ٥٢٣ .
أنظر : الغماري الحسني ، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ، ١٢٨ ـ ١٣٠ .
أنظر : الغماري الحسني ، تخريج أحاديث اللمع ، ١٤٩ ـ ١٥١ .

ثانيا : أنه مكره ، والإكراه يورث شبهة ، والحدود تندرئ بالشبهات ٠

ثالثا : أن قياسه على الزاني المختار ، لا يخلو عن الشبهة والشبهة دارئة للحد ٠[1]

المذهب الثاني :
ذهب الحنفية[2] والمالكية والشافعية في وجه وجمهور الحنابلة إلى أنه يحد ويدفع المهر ٠

وأستدلوا عليه : بأن الوطء لا يكون إلا بالانتشار الحادث ، والانتشار لا يكون إلا بشهوة واختيار ٠ فوجود الوطء هنا يطيرانه وقع باختيار وشهوة فيحد كما يحد الزاني ٠[3]

---

(١) أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٦ ، ٩٧ ٠

(٢) أنظر : ابن الهمام ، فتح القدير ، ٩ ، ٢٥٠ ٠

أنظر : الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج ، ٤ ، ١٤٥ ٠

أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١٠ ، ١٥٩ - ١٦٠ ٠

أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٦ ، ٩٧ ٠

# الفصل الرابع

## في بيان الخلاف في جريان القياس في الكفارات وما يترتب عليه من الخلاف في الفروع الفقهية

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول : في بيان من قال بجريان القياس في الكفارات وأدلته

المبحث الثاني : في بيان من قال بعدم جريان القياس في الكفارات وأدلته

المبحث الثالث : في بيان الأثر المرتب عليه في الفقه الاسلامي .

المبحث الأول :

في بيان من قال بجريان القياس في الكفارات وأدلته .

زهب المالكية[١] والشافعية[٢] والحنابلة[٣].

إلى أن القياس يجرى في الكفارات واستدلوا عليه : بأن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بحكم دون حكم ، والكفارات من الأحكام الشرعية فيجرى فيها القياس أيضا .[٤]

مناقشته :

نوقش هذا الدليل : بأنا لا نسلم أن الأدلة الدالة على حجية القياس عامة بل هي مخصصة بوجود الشرائط وارتفاع الموانع ، ومن شرائط القياس أن يكون الأصل معقول المعنى، والكفارات لا يهتدى إليها العقل . فلا يجرى فيها القياس .

أجيب عنه :

بأنا لا نقول: إن كل حكم يجرى فيه القياس سواء عقل المعنى أولم يعقل ، بل الضابط عندنا أن كل حكم يمكن أن يستنبط منه معنى مخيل مناسب مطرد فهو معلل وما لا يصح منه مثل هذا فلا يعلل وبعض الكفارات قد يدرك فيها المعنى المناسب المطرد، فيجرى فيها القياس فلا مانع من جريان القياس فيها .[٥]

---

(١) أنظر / القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٤١٥ .

(٢) أنظر / أبا إسحاق الشيرازى ، التبصرة ، ٤٤٠ .

(٣) أنظر / الكلوذاني ، التمهيد ، القسم الثاني ، ١ ، ٣٩٠ .

(٤) أنظر / الإسنوى ، نهاية السئول مع شرح البدخشي ، ٣ ، ٣٤ .

(٥) أنظر / الغزالي ، المنخول ، ٣٨٥ .

" " / ابن السمعاني ، قواطع الأدلة ، لوحة ، ٣٠٣ .

المبحث الثاني :

في بيان من قال بعدم جريان القياس في الكفارات وأدلته

ذهب الأحناف :

إلى أن القياس لا يجري في الكفارات واستدلوا عليه :

أولا : أن القياس لا يجري إلا فيما يهتدي إليه العقل والكفارات لا يهتدي إليها العقل فلا يجري فيها القياس .(١)

مناقشته :

أ _ نوقش هذا : بأن لا نسلم أن الكفارات لا يهتدي إليها العقل ، بل قد يدرك فيها المعنى . كما في قياس القاتل عمدا على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق . ونحن لا نقول بجريان القياس في الكفارات إلا عندما يدرك المعنى فيها .

ثانيا : أن القياس لا يخلو عن الشبهة والكفارات تندرئ بالشبهات وكل ما كان كذلك لا يجري فيه القياس .(٢)

مناقشته :

نوقش هذا : بأن الشبهه مأخوذة من الأشتباه وهو تعارض لموجبين أحدهما يقتضي وجوب الكفارة مثلا والآخر يقتضي عدمه ، وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه لأن القياس هو الموجب الوحيد وليس له موجب متعارض حتى تحصل الشبهة فانتقض الدليل ،ولو قيل إن المراد بأن القياس لا يخلو عن الشبهة ، لأنه ظني .

---

(١) أنظر : اللكنوي ، فواتح الرحموت ، ٢ ، ٣١٩ .

(٢) اللكنوي ، فواتح الرحموت ، ٢ ، ٣١٩ .

فنقول : إن القياس إن لم يفد القطع تكن الراجح منه موجب والمرجوح ملغي، هكذا في جميع مراتب الظنون وهو يكفي لإثبات الكفارة بالقياس[1]

ب - نوقش الدليل الأول والثاني بالمناقضة بأن كثيرا من الكفارات قد قاس الأحناف فيها .

فمثلا قالوا: إن الإفطار بالأكل كالإفطار بالوقاع فمن يفسد الصوم بالأكل فعليه الكفارة كما تجب الكفارة على من يفسده بالوقاع .[2]

وكذلك قالوا : إن من قتل الصيد ناسيا وهو محرم فعليه الكفارة كمن يقتله عامدا وهو محرم ، مع أنه خلاف النص لأنه مقيد بالعمد وهو قوله تعالى: " يا ايها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم . ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم "[3]

فتوسع الأحناف هنا وقاسوا قاتل الصيد ناسيا على قاتله عمدا في الكفارة[4] مع أن النص جاء بإيجابها على المتعمد ولم يتعرض لحكم الناسي .

أجاب عنها الشيخ بخيت حيث قال :

قد انعقد الإجماع على أن الصوم هو الإمساك عن الجماع والأكل والشرب في المأكول والمشروب والأصل فيه قوله تعالى :

" أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ( الى قوله تعالى ) فالآن باشروهن وأبتغوا ما كتب الله لكم وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من

---

(١) أنظر : القرافي ، نفائس الأصول ، رقم ٢٣ ، ٣ ، ١٢٥ .

(٢) أنظر : إمام الحرمين ، البرهان ، ٢ ، ٨٩٦ .

(٣) سورة المائدة ، آية ٩٥ .

(٤) أنظر : إمام الحرمين ، البرهان ، ٢ ، ٨٩٦ .

الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل "(١)
فأباح الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم من أولها الى طلوع الفجر
ثم أمر بإتمام الصوم الى الليل وفي فحوى هذا الكلام ومضمونه حظر ما
أباحه بالليل مما قدم ذكره من الجماع والأكل والشرب ، فثبت بحكم
الآية أن الإمساك عن هذه الأشياء الثلاثة هو من الصوم الشرعي ولا
دلالة في الآية على أن الإمساك عن غيرها ليس من الصوم بل هو موقوف
على الدليل . وقد ثبت بالسنة وأتفاق علماء الأمة أن الامساك عن غير
هذه الأشياء من الصوم الشرعي أيضا على ما بينوه في الفروع .
وبذلك قد ثبت التساوي بين هذه الأشياء في أن الامساك عنها هو الصوم
ومنها الجماع قبل ورود حكم الكفارة فإذا ورد حكم الكفارة بالافطار
في واحد منها كان حكما في جميعها .
وأيضا قال تعالى : " لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم "(٢)
فنهى عن قتل المحرم للصيد وهذا النهي يقتضي إيجاب البدل على متلفه
كالنهي عن قتل صيد الآدمي أو إتلاف ماله، يقتضي إيجاب البدل على متلفه
فلما جرى الجزاء في هذا الوجه مجرى البدل وجعله الله مثلا للصيد اقتضى
النهي عن قتله إيجاب بدله على متلفه . ثم ذلك البدل يكون الجزاء
بالاتفاق فلم يكن قولنا بأنه يستوي المخطي والعامد في قتل الصيد من
طريق القياس بل هو مقتضى النص وهو قوله تعالى : " لا تقتلوا الصيد وأنتم

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٨٧ .
(٢) سورة المائدة ، آية ٩٥ .

حرم " .

فانه لما استوى المعذور وغير المعذور في ضمان المتلفات المالية كان مفهوما من ظاهر النهي تساوي حال العامد والمخطي وليس ذلك عندنا قياسا[١]

ثم رد على قول الإسنوي : وهو " والحنفية حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا : إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم لحذف الفوارق " .

بأن قال : ( هذا ) " غير مسلم لأن المساواة بين الجماع وغيره من المفطرات في رمضان وبين الصيد وغيره من المتلفات المالية ثابتة قبل ورود النص بالحكم في الجماع وقتل الصيد وهذا ليس استدلالا على موضع الحكم لحذف الفوارق ، لأن ذلك إنما يكون لو لم تعلم المساواة قبل الحكم وأما إذا كانت معلومة كما هنا فيكون المفهوم من النص هو التساوي بين الجماع وغيره من المفطرات ، ولذلك قال الحنفية : إن حكم النبي صلى الله عليه وسلم ببقاء صوم الآكل ناسيا هو حكم فيه ببقاء صوم المجامع ناسيا ، لأنهما غير مختلفين فيما يتعلق بهما من الأحكام في حال الصوم . وكذلك كان المفهوم من ظاهر النهي عن قتل المحرم الصيد عامدا تساوي حال العامد والمخطيء فليس قياسا من جهة المعنى ولا وجدت شرائط القياس فيه لأن شرط القياس أن لا يكون حكم المسكوت مفهوما من اللفظ وهنا حكم المسكوت مفهوم من لفظ النص كما بينا "[٢]

---

(١) الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٤٠ .

(٢) الشيخ بخيت ، سلم الوصول ، ٤ ، ٤٠ ، ٤١ .

أقول : لا أطيل الكلام في مناقشة هذا الكلام ولكني أقرر أن حكم الجماع وحكم قتل الصيد عمدا قد جاء بهما النص ولم يتعرض النص لحكم الأكل أو حكم قتل الصيد ناسيا .

وهم يقولون : إن الأكل كالجماع، والاتلاف في القتل ناسيا كالاتلاف في القتل عمدا وكل منهما حكم ولا بد لهذا الحكم من دليل ولا دليل إلاّ النصوص الواردة في هذا ، و[illegible] النصوص ذكرت حكم الجماع وقتل الصيد عمدا ، أما الأكل وقتل الصيد خطأ فلم تتعرض له النصوص ، فيكون مدركه القياس .

أما قولهم : إنه ثابت بفحوى الخطاب فالمناقشة في هذا ترجع إلى المناقشة في فحوى الخطاب .(١)

---

(١) قال الصميري : مسألة في أن اللفظ الذي يفهم من فحواه ما يفهم من نصه وأنه لا يسمى قياسا، وإنما هو فحوى الخطاب (...) وزعم بعض أصحاب الشافعي أن ما هذه صفته من الأحكام فهو قياس جلي وذلك نحو قوله تعالى :
" فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما " (...) اعلم أن ما سماه القياس الجلي فليس بقياس عند أصحابنا وإنما هو مفهوم الخطاب وفحواه . مسائل الخلاف ٤٣٤ـ٤٣٦
راجع في هذه المسألة إلى أبي بكر الرازي ، الفصول ، ق ٢٦٧ ـ ٢٦٨ ، و السرخسي ، ١ ، ٢٤١ ، وابن الهمام ، التحرير مع التيسير ، ٤ ، ٧٦ وما بعدها . واللكنوي ، فواتح الرحموت ١ ، ٤١٠ ـ ٤٣٣ .
وإسحاق الشيرازي ، التبصرة ، ٢٢٧ ، إمام الحرمين ، البرهان ، ١ ، ٤٤٨ ومابعدها ، والغزالي ، المستصفي ، ٢ ، ١٩٠ ، المنخول ، ٣٣٣ ، والامام الرازي ، المحصول ، ٢ ، ق ٢ ، ١٧٠ ـ ١٧٣ ، والآمدي ، الاحكام ، ٢ ، ٢١٠ والقرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٥٣ ، وعبد الله الشنقيطي ، نشر البنود ، ١ ، ٩٥ ، وابن عقيل ـ كتاب الجدل ، ٤٠ ، وابن النجار ، شرح الكوكب المنير ، ٣ ، ٤٨٢ ، وابن قدامة، روضة الناظر ، ١٣٦ ، وابن السبكي جمع الجوامع بحاشية العطار ، ١ ، ٣١٨ .

المذهب المختار :

يظهر لي والله أعلم بعد تناول أدلة المذاهب ومناقشتها ، أن مذهب الجمهور — أولى بالاختيار .

أولا : لقوة أدلتهم وعدم انتقاضها بالمناقشة .

ثانيا : لوجود المقتضى لجريان القياس في الكفارات وهو تعقل المعنى المناسب وإذا وجد المقتضى يجب أن يوجد المقتضى له وهو جريان القياس فيها لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضى له .

المبحث الثالث :

في بيان الأثر المترتب على هذا الخلاف في الفقه الإسلامي . والأثر المبني على هذا الخلاف يظهر في كثير من المسائل وهي كما يلي : -

المسألة الأولى :

هل تجب الكفارة على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطي أو لا؟. ذهب من يقول بجريان القياس في الكفارات إلى أن الكفارة تجب على قاتل النفس عمدا بالقياس على قاتل النفس خطأ والجامع هو إزهاق روح آدمي بدون حق .(١)

وذهب من لا يقول بجريان القياس في الكفارات إلى أنه لا تجب الكفارة في قتل العمد بعدم النص فيها . وأما القياس على قتل الخطأ فقياس في الكفارات والقياس في الكفارات باطل .(٢)

وذهب بعض من الفريق الأول إلى أنه لا كفارة على القاتل عمدا وأعتمد فيه على أدلة أخرى وترك هذا الأصل .(٣)

---

(١) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٩ ، ١٨٤ .
؟ أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١٠ ، ٤٠ .
(٢) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٧ ، ٢٥١ .
(٣) أنظر : ابن جزى ، القوانين الفقهية ، ٢٢٦ .
؟ أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١٠ ، ٤٠ .

## تفصيل الأقوال في هذه المسألة

للعلماء في هذه مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب الشافعية والإمام أحمد في رواية عنه إلى أن الكفارة تجب على القاتل عمدا كما تجب على القاتل خطأ .

واستدلوا عليه :

أولا : بالسنة : وهي ما رواه واثلة بن الأسقع قال : أتينا النبي صلى الله عليه وسلم بصاحب لنا قد أوجب بالقتل، فقال: أعتقوا عنه رقبة يعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار .(١)

وجه الاستدلال به : أن النبي صلى الله عليه وسلم أوجب الكفارة وهي اعتاق الرقبة في القتل مطلقا بدون أي تقييد بالخطأ أو العمد وهذا يدل على أن الكفارة تجب في القتل سواء كان خطأ أو عمدا .

ثانيا : بالمعقول : وهو قياس قتل العمد على قتل الخطأ في وجوب الكفارة بجامع أن كلا منهما إزهاق روح آدمي بدون حق ، ولما وجبت الكفارة لرفع الذنب ومحو الإثم في قتل الخطأ والذنب في قتل العمد أعظم والجرم فيه أكبر وكانت الحاجة إلى دفعه أشد - فتجب الكفارة فيه بالأولى .(٢)

---

(١) رواه أبو داود والامام أحمد وابن حبان والحاكم .
أنظر : سنن أبي داود - كتاب العتق (٢٣) باب في ثواب العتق (١٣) رقم (٣٩٦٤) ج٤ ٢٧٣ . ، مسند الامام أحمد ، ٣ ، ٤٩١ .
أنظر ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٤ ، ٣٨ .

(٢) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٩ ، ١٨٤ وأنظر : الرملي ، نهاية المحتاج ، ٧ ، ٣٨٤ ؛ وابن قدامه : المغني مع الشرح الكبير ١٠ ، ٤٠

المذهب الثاني :

ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة في المشهور عنهم إلى أنه لا كفارة في قتل العمد وعمدتهم في هذا :

أولا : الكتاب :

أ ـ قوله تعالى : ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة"(١)

وجه الأستدلال به : أن الله تعالى صرح بأن الكفارة وهي تحرير الرقبة المؤمنة تجب في قتل الخطأ دون قتل العمد لأنه تعالى ذكر قتل العمد بعد هذه الآية وهي : " ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما "(٢)

وجه الأستدلال بها :

أولا : أنه تعالى لم يوجب في القتل العمد الكفارة بل جعل جزاءه جهنم فيظهر منه أنه لا كفارة في قتل العمد .(٣)

ثانيا : أن الفاء في قوله تعالى فجزاؤه ، يقتضي أن يكون المذكور كل الجزاء ، فلو أوجبت الكفارة جزاء لكان المذكور بعض الجزاء لا كله وهو خلاف مقتضى الفاء .(٤)

ب ـ قوله تعالى : كتب عليكم القصاص في القتلى : الحر بالحر والعبد

---

(١) سورة النساء ، آية ٩٢ .

(٢) سورة النساء ، آية ٩٣ .

(٣) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع شرح الكبير ، ١٠، ٤٠ .

(٤) أنظر : المرغيناني ، الهداية ، ٤، ١٦٠ ، وابن الهمام ، فتح القدير ، ١٠، ٢٠٩ ـ ٢١٠ .

بالعبد والأنثى بالأنثى "(١)

وجه الأستدلال به : أن الله تعالى ذكر قتل الخطأ ونص على حكمه ثم ذكر قتل العمد ونص على حكمه فاذاً لم يجز لنا أن نتعدى ما نص الله تعالى علينا فيها . أما قياس النص على الآخر ، فهو غير جائز لأن قياس المنصوصات بعضها على بعض باطل .(٢)

ثانيا : المعقول :

وهو :

أولا : أن التحرير في الخطأ إنما أوجب شكرا للنعمة حيث سلم له أعز الأشياء إليه في الدنيا وهو الحياة وهذا لم يوجد في العمد لأن الذنب هنا أعظم لا يصلح أن يكفره ويسلم عن القصاص فلا معنى لإيجاب الكفارة فيه .(٣)

ثانيا : أن الكفارة من المقادير والمقادير لا تثبت إلا بالنص ولم يرد فيه نص صحيح . أما إثباته بالقياس فباطل لأنه لا يجري في المقادير .

---

(١) سورة البقرة ، آية ١٧٨ .

(٢) أنظر : الجصاص ، أحكام القرآن ، ٢ ، ٢٤٥ .

(٣) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٧ ، ٢٥١ .

؟ أنظر : ابن الهمام ، فتح القدير ، ١٠ ، ٢٠٩ _ ٢١٠ .

المسألة الثانية :

هل يشترط في كفارة الظهار أن تكون الرقبة مؤمنة أم لا ؟

يشترط في كفارة القتل[١] أن تكون الرقبة مؤمنة لقوله تعالى :

" ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة "[٢]

فوقع الخلاف في كفارة الظهار إذا كانت رقبة ، هل يشترط فيها أن تكون الرقبة مؤمنة أم لا؟.

ذهب من يقول بجريان القياس في الكفارات الى أنه لابد في كفارة الظهار إذا كانت رقبة، أن تكون مؤمنة، قياسا على كفارة القتل بجامع أن كلا منهما ساتر للذنوب .[٣]

وذهب من لا يثبت جريان القياس في الكفارات إلى أنه يجزئه ما يتناوله لفظ الرقبة سواء كانت مؤمنة أو ذمية لإطلاق الرقبة في هذا الباب.

أما قياسه على كفارة القتل فهو قياس في الكفارات وهو باطل .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء في هذه المسألة مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة رحمهم الله تعالى إلى

(١) المراد من القتل، قتل الخطأ ، أما قتل العمد ففي كفارته اختلاف ذكرناه في المسألة الأولى في المبحث الثالث من هذا الفصل .
(٢) سورة النسأ ، آية ٩٢ .
(٣) النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٧ ، ٣٦٨ .

أن يشترط في كفارة الظهار إذا كانت رقبة ، أن تكون مؤمنة .(١)

واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : السنة : وهي مارواه معاوية بن الحكم، قال : " إن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم ومعه أعجمية أو خرساء ، فقال : يارسول الله، عليّ عتق رقبة ، فهل تجزئ هذه عنها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم ، لها ، أين الله ، فأشارت إلى السماء ، ثم قال لها : من أنا فأشارت الى أنه رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم أعتقها فانها مؤمنة "(٢)

وجه الاستدلال بها : أنه صلى الله عليه وسلم علل إعتاق الرقبة في قوله : ( أعتقها فإنها مؤمنة ) بالإيمان فهذا يدل على أنه لا تجزئ الكفارة بالرقبة إلا أن تكون مؤمنة .(٣)

---

(١) أنظر : الامام مالك الموطأ ، كتاب العتق والولاء (٣٨) مالا يجوز من العتق في الرقاب الواجبة (٧) ٧٧٨ ـ ٧٧٩ .

؛ أنظر / ابن جزى ، القوانين الفقهية ، ١٦٠ .

؛ أنظر / النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٧ ، ٣٦٨ .

؛ أنظر / الرملي ، نهاية المحتاج ، ٧ ، ٩٢ .

؛ أنظر / ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٨ ، ٥٨٥ ـ ٥٨٦ .

(٢) حديث معاوية بن الحكم رواه الامام مالك ولكنه يختلف في اللفظ عن الحديث الفوقاني بكثير . أنظر الموطأ، كتاب العتق والولاء (٣٨) باب مايجوز من العتق في الرقاب الواجبة (٦) رقم (٨) ٧٧٦ ـ ٧٧٧ .

أنظر / ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٣ ، ٢٢٢ ـ ٢٢٣ .

(٣) أنظر / ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٨ ، ٥٨٥ ـ ٥٨٦ .

الثاني : المعقول: أ- وهو أنه قد شرط في كفارة القتل أن تكون الرقبة مؤمنة بالنص فنقيس عليه كفارة الظهار والجامع هو أن كلا منهما ساتر للذنوب .

والمطلق الوارد في آية كفارة الظهار محمول على المقيد فلا بد في كفارة الظهار أن تكون الرقبة مؤمنة .(١)

قال ابن قدامه : فلم يجز ( في كفارة الظهار ) إلا مؤمنة ككفارة القتل والمطلق يحمل على المقيد من جهة القياس إذا وجد المعنى فيه ولا بد من تقييده .(٢)

ب - أن الكفارة حق الله تعالى وحق الله لا يجوز صرفه إلى عدو الله كالزكاة .(٣)

المذهب الثاني :

ذهب الحنفية رحمهم الله تعالى الى أنه يجزى في كفارة الظهار مطلق الرقبة واستدلوا عليه .

أولا : بالكتاب وهو قوله تعالى " والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا .(٤)

---

(١) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٧ ، ٣٦٨ .
(٢) ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٨ ، ٥٨٦ .
(٣) أنظر : المرغيناني ، الهداية مع فتح القدير ، ٥ ، ٢٣٤ .
(٤) سورة المجادلة ، آية ٣ .

وجه الاستدلال به : أن الرقبة وقعت في هذه الآية مطلقة عن قيد الإيمان والمطلق يجرى على إطلاقه .(١)

قال المرغيناني : إن اسم الرقبة يطلق على هؤلاء ( الرقبة الكافرة والمسلمة والذكر والأنثى ) اذ هي عبارة عن الذات المرقوق المملوك من كل وجه .(٢)

ثانيا : بالمعقول : وهو الذى ذكره الكاساني حيث قال : ويمكن أن يقال :

إن تحرير رقبة موصوفة بصفة الإيمان في باب القتل ما وجب بطريق التكفير ، لأن الكفارة كاسمها ساترة للذنوب والمؤاخذة في الآخرة ، والله سبحانه وتعالى وضع المؤاخذة في الخطأ بدعاء النبي صلى الله عليه وسلم ، ( ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا )(٣)

وعليه يدل قول النبي صلى الله عليه وسلم " رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه "(٤)

وإنما وجبت بطريق الشكر لسلامة نفسه في الدنيا عن القصاص وفي الآخرة عن العقاب لأن حفظ النفس عن الوقوع في الخطأ مقدور في الجملة بالجهد والتكلف ، فجعل الله سبحانه وتعالى تحرير رقبة موصوفة بكونها مؤمنة شكرا لتلك النعمة والتحرير في اليمين والظهار يجب بطريق التكفير إذ التكفير

---

(١) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٥ ، ١١٠ ٠

؟ أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٨ ، ٥٨٥ ٠

(٢) أنظر : المرغيناني ، الهداية ، ٢ ، ١٩ ٠

(٣) سورة البقرة ، آية ٢٨٦ ٠

(٤) قد مر تخريجه في المبحث الثالث في الفصل الثاني للباب الثاني ٠

لم يعرف ارتفاع المؤاخذة الثابتة هنا فوجب التحرير فيها تكفيرا فلا يستقيم القياس.[١]

المسألة الثالثة :

هل تجب كفارة اليمين الغموس قياسا على اليمين في المستقبل أم لا ؟

اليمين الغموس وهي ما تعمد الحالف فيه الكذب.[٢]

قال الله تعالى : " ويحلفون على الكذب وهم يعلمون "[٣]

وفي الحديث الشريف الذى روى عن الشعبي عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ، قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله : ما الكبائر؟ قال : الإشراك بالله قال : ثم ماذا ؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم : عقوق الوالدين . قال ثم ماذا؟ قال : اليمين الغموس[٤] قلت وما اليمين الغموس؟ قال : الذى يقتطع به مال أمرئ مسلم وهو فيها كاذب.[٥]

وروى عن أبي أمامة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة

---

(١) الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٥ ، ١١٠ .

(٢) قد مر ذكرها في البحث الثالث من الفصل الثاني للباب الأول .

(٣) سورة المجادلة ، آية ١٤ .

(٤) رواه البخارى في صحيحه ، كتاب استتابة المرتدين (٨٨) باب إثم من أشرك بالله (١) ٨ ، ٤٨ - ٤٩ .

(٥) أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ٨ ، ١٠ .

فقال له رجل : وإن كان شيئا يسيرا يارسول الله ؟ قال : وإن كان قضيبا من أراك .(١)

وقد اختلف العلماء في كفارة اليمين الغموس ، فذهب بعض من يقول بجريان القياس في الكفارات إلى أنها تجب في اليمين الغموس قياسا على اليمين المستقبل . والجامع هو كون الكفارة ساترة للذنب الذى وقع من الحالف لمخالفته اليمين بالله .(٢)

وذهب من لا يثبت جريان القياس في الكفارات إلى أن الكفارة لا تجب في اليمين الغموس . أما قياسها على كفارة اليمين المستقبل والمنعقد فهو قياس في الكفارات وهو باطل .

وقد اتفق بعض من يثبت جريان القياس في الكفارات مع الفريق الثاني في هذه المسألة ولكنه يختلف عنه في مدركه .

أما تفصيل الأقوال في هذه المسألة فقد مر بيانه .(٣)

---

(١) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان (١) باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار (٦١) رقم (٢١٨) ١ ، ١٢٢ .

(٢) أنظر : ابن قدامة ، المغني مع الشرح الكبير ، ١١ ، ١٧٨ .

أنظر : أبا الفرج المقدسي ، الشرح الكبير مع المغني ، ١١، ١٧٩ - ١٨٠

أنظر : النووى ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٨ ، ١٤ .

(٣) راجع إلى المبحث الثالث للفصل الثاني من الباب الأول .

المسألة الرابعة :

هل يجب أن تكون الرقبة في كفارة اليمين مؤمنة أم لا؟

والأصل فيها قوله تعالى :"لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته : إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ، ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون "(١)

وقوله تعالى : " وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله إلا أن يصدقوا "(٢)

فذهب من يثبت جريان القياس في الكفارات الى أن الرقبة لا تجزئ في كفارة اليمين إلا أن تكون مؤمنة قياسا على كفارة القتل والجامع أن اعتاق الرقبة هو تفريغ العبد المسلم لعبادة ربه وتكميل أحكامه وجهاده ومعونة المسلم لأنه هو المناسب لشرع الاعتاق في الكفارة تحصيلا لهذه المصالح ولما لم تجزئ الرقبة في كفارة القتل إلا أن تكون مؤمنة فكذلك لا تجزئ في كفارة اليمين إلا أن تكون مؤمنة بالقياس.(٣)

وذهب من لا يثبت جريان القياس في الكفارات ، إلى أن الرقبة تجزئ في

---

(١) سورة المائدة ، آية ٨٩ .

(٢) سورة النساء ، آية ٩٢ .

(٣) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١١ ، ٢٦٢ - ٢٦٣ .
أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٨ ، ١١٣ .

كفارة اليمين سواء كانت مؤمنة أو كافرة .

لإطلاق النص في كفارة اليمين .

أما قياسها على كفارة القتل فقياس في الكفارات والقياس في الكفارات باطل .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء في هذه المسألة مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة في ظاهر المذهب إلى أن الرقبة لا تجزئ في كفارة اليمين إلا أن تكون مؤمنة .(١)

وأدلتهم على هذه المسألة لا تختلف عن الأدلة التي تدل على اشتراط كون الرقبة مؤمنة في كفارة الظهار .

وقد سبق ذكرها في المسألة الثانية من هذا البحث ، فنكتفي بها .

المذهب الثاني :

ذهب الأحناف والامام أحمد في رواية عنه إلى أن الرقبة تجزئ في كفارة اليمين سواء كانت مؤمنة أو كافرة .(٢)

وعمدتهم ماذكرناه في بيان كفارة الظهار في المسألة الثانية . فلا نرى فائدة في أن نطيل الكلام في هذا .

---

(١) أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ١ ، ٤٢٨ .
، أنظر : الشربيني ، مغني المحتاج ، ٤ ، ٣٢٧ .
، أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٦ ، ٢٤٢ .
(٢) أنظر : المرغيناني ، الهداية ، ٢ ، ٧٤ .

# الباب الثالث

في بيان الخلاف في جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع ومايترتب عليه من الخلاف في الفقه الاسلامي

ويشتمل على مقدمة وفصلين

المقدمة : في تعريف السبب والشرط والمانع

الفصل الأول : في بيان الخلاف في جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع وأدلته .

الفصل الثاني : في بيان مايترتب عليه من الخلاف في الفقه الاسلامي .

المقدمة :

نتناول في هذه المقدمة تعريف السبب والشرط والمانع في ثلاثة مطالب .

المطلب الأول :

في تعريف السبب .

السبب لغة :

قال الفيروز آبادى : السبب ما يتوصل به إلى غيره .(١)

قال ابن منظور : السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره .(٢)

ونقله الأصوليون عن أصحاب اللغة بأن قالوا : السبب ما يتوصل به إلى مقصود ما .(٣)

قال عبد العزيز البخارى : السبب في اللغة ما يتوصل به إلى المقصود من علم أو قدرة أو آلة .(٤)

ولذا يطلق أحيانا على الطريق وأحيانا على الحبل وأحيانا على الباب لأن كل هذه الأمور يتوصل بها إلى المقصود .(٥)

---

(١) الفيروز آبادى ، القاموس المحيط ، ١ ، ٨١ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، ١ ، ٤٤٠ .

(٣) أنظر السرخسي ، أصول السرخسي ، ٢ ، ٣٠١ .

؛ أنظر : شرح المنار مع حاشية الرهاوى وغيرها ، ٤٠٣ ، ٨٩٨ .

؛ أنظر الدكتور أحمد الحصرى ، نظرية الحكم ومصادر التشريع ( مصر :مكتبة الكليات الأزهرية ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م )، ١٢٥ .

؛ أنظر : الدكتور عبد العزيز الربيعة ، السبب عند الأصوليين ( السعودية جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، ١٣٩٩هـ - ١٩٨٠م ) ١ ، ١٦١ .

(٤) عبد العزيز البخارى ، كشف الأسرار ، ٤ ، ١٦٩ .

(٥) أنظر : السرخسي ، أصول السرخسي ، ٢ ، ٣٠١ .

؛ أنظر : عبد العزيز البخارى ، كشف الأسرار ، ٤ ، ١٦٩ .

## السبب اصطلاحا :

وقع الخلاف في تعريف السبب على مذهبين :(١)

الأول : مذهب المتكلمين .

الثاني : مذهب الأحناف .

### مذهب المتكلمين :

ذكر أصحاب هذا المذهب عدة تعريفات للسبب مآلها واحد ، والمعنى الذى تدور حوله تلك التعريفات ، هو :

أن السبب هو الوصف الظاهر المنضبط الذى دل الدليل السمعي على كونه معرفا لحكم شرعي يلزم من وجوده وجود الحكم ومن عدمه عدمه لذاته .(٢)

### شـرح التعريف :

قوله : الوصف : هو مايقوم بالغير فهو احتراز عن الذات لأنها لا تقوم بالغير فلا تكون سببا .

قوله : الظاهر : هو ما يمكن إدراكه فهو احتراز عن الخفي كالعلوق في العدة فلا يكون سببا لأنه لا يصلح أن يكون معرفا للحكم .

قوله : المنضبط : مايكون محددا لا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص كالسفر للقصر .

---

(١) هذا الخلاف مبني على خلاف آخر وهو هل السبب يشمل العلة أم لا؟ . فمن قال بشموله عليها كما هو رأى المتكلمين ، عمم في تعريفه حيث يشمل العلة ومن قال : بعدم شموله عليها كما هو رأى الأحناف خصصوا في تعريفه بأنه يكون قسيما للعلة . راجع في تفصيل هذا الى الدكتور عبد العزيز الربيعة ، السبب عند الأصوليين ١/ ، ١٠٥ ومابعدها وأيضا ١٦٥ ومابعدها .

(٢) أنظر الغزالي : المستصفى ١/ ، ٩٣ . وأنظر الآمدى ، الأحكام ١/ ، ١٢٧ .
؛ أنظر القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٨١
؛ أنظر : العضد الإيجي ، شرح مختصر ابن الحاجب ، ٢ ، ٧ .
؛ وأنظر : البدخشي مناهج العقول مع شرح الإسنوى ١/ ، ٥٣ .
؛ وأنظر ابن السبكي جمع الجوامع بحاشية البناني ١/ ، ٩٤ ، ٩٦

واحترز به عن المضطرب، كالمشقة في السفر ، فلا يكون سببا لعدم ترتب الحكم على المضطرب .

قوله : الدليل السمعي : ما يكون من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو ما يرجع إليها . واحترز به عن الأسباب العقلية لأن الدليل السمعى لا يدل على كونها معرفة للحكم .

قوله : معرفا لحكم شرعي : معناه ما يكون علامة وأمارة على حكم شرعي ، سواء كانت بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة أو لم تكن بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة . فإذا كانت بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة كالإسكار في تحريم الخمر يسمى هذا الوصف علة كما يسمى سببا .

وإذا لم تكن بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة كزوال الشمس لوجوب الصلاة لقوله تعالى : ( أقم الصلاة لدلوك الشمس "[1] فان العقل لا يدرك مناسبة ظاهرة بين زوال الشمس ووجوب الصلاة فلا يسمى هذا الوصف علة وإنما يسمى سببا فقط .[2]

---

تابع هامش (٢) السابق :
أنظر الفتوحي ، شرح الكوكب المنير ، ١ ، ٤٤٥ .
أنظر : خلاف عبد الوهاب ، علم أصول الفقه ، الطبعة العاشرة ( كويت : دار القلم ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م ) ١١٧ .
أنظر أحمد الحصرى ، نظرية الحكم ، ١٢٤ .

(١) سورة الاسراء ، آية ٧٨ .
(٢) هذا عند جمهور العلماء من أهل هذا المذهب غير الشاطبي رحمه الله تعالى لأن العلة عنده هي المصلحة أو المفسدة التي راعاها الشارع في الطلب فعلا أو كفا والوصف الذي يناط به الحكم سواء كان مناسبا أو غير مناسب يسمى سببا قدمر تعريفه ، والأحكام تناط عنده بالأسباب لا بالعلل . فعلى هذا ، السبب والعلة بينهما تباين عنده . أنظر الشاطبي أبا إسحاق ابراهيم بن موسى الغرناطي المالكي ، الموافقات في أصول الأحكام . تحقيق :محمد محيي الدين عبد الحميد( مصر: مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ) ١ ، ١٧٩ . وأنظر : عبد العزيز الربيعة السبب عند الأصوليين ، ١ ، ١٥٣ - ١٥٤ . والأستاذ محمد الخضرى بك ، أصول الفقه، الطبعة السادسة. ( مصر المكتبة التجارية الكبرى - ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م ) ٥٧ .

قوله : يلزم من وجوده وجود الحكم : أحترز به عن الشرط لأنه لا يلزم من وجوده وجود الحكم كالطهارة مثلا لا يلزم من وجودها وجود الصلاة .

قوله : ويلزم من عدمه عدمه : أى عدم الحكم احترز به عن المانع لأنه لا يلزم من عدمه عدم الحكم ولا وجود الحكم ، بل يلزم من وجوده عدم الحكم . كالدين فانه مانع من وجوب الزكاة ، فإذا لم يكن عليه دين فلا يلزم منه أن تجب الزكاة عليه لإمكان أن لا يكون عنده نصاب فقد عدم المانع ولم يترتب عليه وجوب الزكاة كما أنه لا يلزم أن لا تجب الزكاة عليه لجواز أن يكون عنده نصاب وحال عليه الحول.

قوله : لذاته : أى لنفس السبب واحترز به عما لو قارن السبب فقدان الشرط كالنصاب قبل تمام الحول ، أو وجود مانع كالنصاب عند تمام الحول مع وجود الدين . فهاهنا لا يلزم من وجود السبب وجود الحكم ولكن لا لذاته بل لأمر آخر خارج عن ذاته .(١)

يتحصل لنا من هذا ، أن السبب هو الوصف الذى دل الدليل السمعي على أن وجوده علامة على وجود الحكم وانتفاءه علامة على انتفائه لذاته سواء كانت بينه وبين الحكم مناسبة ظاهرة أو لا .

ثم إن كان مناسبا للحكم مناسبة ظاهرة سمى علة وسببا وإن لم يكن كذلك سمي سببا فقط .

اتضح من هذا ، أن السبب عند المتكلمين أعم مطلقا من العلة ، والعلة أخص مطلقا منه وبينهما عموم وخصوص مطلق .

---

(١) أنظر القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٨١ - ٨٢ .
وأنظر : الدكتور الربيعة ، السبب عند الأصوليين . ، ١ ، ١٦٩ - ١٧٠

مذهب الأحناف :

الأحناف عرفوا السبب بعبارات مختلفة كلها ترجع إلى معنى واحد .(١) فلهذا نكتفي بما عرفه البزدوي رحمه الله تعالى ، حيث قال :

السبب : ما يكون طريقا إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود . ولا يعقل فيه معاني العلل ، ولكن تتخلل بينه وبين الحكم علة .(٢) فيضاف الحكم إلى العلة دون السبب كمن يدل السارق على مال ليسرقه فلا ضمان على الدال لأن دلالته سبب محض من حيث إنها طريق للوصول إلى السرقة . أما علة السرقة فهي فعل السارق . فيضاف الحكم إليها دون السبب .

شرح التعريف :

فقوله : ما يكون طريقا إلى الحكم : أي ما يفضي إليه في الحال ، واحترز به عن العلامة لأنها لا تكون مفضية الى الحكم وإنما هي امارة على الحكم .

وقوله : من غير أن يضاف إليه وجوب : خرجت به العلة لأن العلة يضاف إليها وجوب الحكم على رأي من قال : إن العلة تؤثر في المعلول

---

(١) إنظر : الشاشي الحنفي ، أصول الشاشي مع عمدة الحواشي ، ٣٥٣ .
؛ أنظر : السرخسي ، أصول السرخسي ، ٢ ، ٣٠١ .
؛ أنظر : عمر الخبازي ، المغني في أصول الفقه ، ٣٢٧ .
؛ أنظر : صدر الشريعة ، التوضيح مع التلويح ، ٢ ، ١٣١ .
؛ أنظر : التفتازاني ، التلويح على التوضيح ، ٢ ، ١٣٧ .
؛ أنظر : ابن ملك ، شرح المنار مع حاشية الرهاوي وغيرها ، ٢ ، ٤٠٢ .
؛ أنظر : ملا خسرو ، مرآة الأصول ، ٢ ، ١٩٤ .
(٢) فخر الإسلام البزدوي ، أصول الفقه مع كشف الأسرار ، ٤ ، ١٧٥ ـ ١٧٦
وأنظر حافظ الدين النسفي ، المنار مع فتح الغفار ، ٣ ، ٦٣ .

بذاتها أو بجعل الشارع .

وقوله : ولا وجود : احترز به عن الشرط ، لأن الحكم يضاف إلى الشرط وجودا عنده فلا يوجد المشروط بدون الشرط .

وقوله : ولا يعقل فيه معاني العلل : أى لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه ما ، احترز به عن السبب الذى فيه شبهة العلة أو فيه معنى العلة لأنه يفضي إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولكنه لا يخلو عن معنى العلة وهو الملائمة والتأثير من وجه كسوق الدابة وقودها فوطئت الدابة شخصا فهذا السوق لم يوضع للتلف وإنما التلف بوطء الدابة وهو العلة له لكن السوق له حكم العلة فتجب على السائق الدية ، وكذا وضع الحجر في الطريق .(١)

حاصل ما تقدم :

أن السبب عند الحنفية هو الوصف الذى جعل الشارع وجوده علامة على وجود الحكم وانتفاءه علامة على انتفائه لذاته من غير أن تكون بينه وبين شرعية الحكم مناسبة ظاهرة وتأثير . وهذا بعكس العلة فإنه لا بد فيها من المناسبة والتأثير بينها وبين شرعية الحكم .(٢)

فعلى هذا السبب ليس بعلة والعلة ليست بسبب وبينهما تباين .

---

(١) أنظر : عبد العزيز البخارى ، كشف الأسرار ، ٤ ، ١٧٥ .
وأنظر : ابن نجيم ، فتح الغفار ، ٣ ، ٦٤ - ٦٥ .

(٢) راجع في التفصيل إلى الدكتور عبد العزيز الربيعة ، السبب عند الأصوليين ١ ، ١٧٨ - ١٨٠ .
وإلى الدكتور أحمد الحصرى ، نظرية الحكم ومصادر التشريع ، ١٢٦ - ١٢٧

المطلب الثاني :

في تعريف الشرط ٠

الشرط لغة :

١ - الشرط بسكون الراء معناه الإلزام والالتزام وجمعه شروط ٠

٢ - الشرط بفتح الراء معناه العلامة وجمعه أشراط ٠ ومنه قوله تعالى " فقد جاء أشراطها "(١)

قال : الفيروز آبادى : " الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كالشريطة وجمعه شروط (٠٠٠) وبالتحريك العلامة وجمعه أشراط "(٢)

قال ابن منظور : " الشرط إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه والجمع شروط (٠٠٠) والشرط بالتحريك العلامة والجمع أشراط "(٣)

قال الجوهري : " الشرط معروف يعني بالسكون وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط (٠٠٠) والشرط بالتحريك العلامة وأشراط الساعة ، علاماتها "(٤)

الشرط اصطلاحا :

وقع الخلاف بين العلماء في تعريف الشرط كما وقع الخلاف بينهم في تعريف السبب ٠ وهو على مذهبين ٠ مذهب المتكلمين ، ومذهب الحنفية ٠

---

(١) سورة محمد ، آية ١٨ ٠

(٢) الفيروز آبادى ، القاموس المحيط ، ٢ ، ٣٨١ ٠

(٣) ابن منظور ، لسان العرب ، ٧ ، ٣٢٩ ٠

(٤) الجوهري : إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار الطبعة الثانية ( بيروت : دار العلم للملايين ، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م ) ٣، ١١٣٦

مذهب المتكلمين :

عرفه المتكلمون بعبارات مختلفة كلها ترجع إلى معنى واحد ، فلهذا نكتفي بما عرفه به القرافي رحمه الله تعالى ، لدقة عبارته ووضوح معناه عما عرفه به الآخرون ، كالإمام الغزالي(١) والآمدى(٢) وابن الحاجب(٣) والشاطبي(٤) وابن قدامه(٥) والبيضاوى(٦) رحمه الله تعالى.

---

(١) عرفه الامام الغزالي حيث قال : " الشرط عبارة عما لا يوجد المشروط مع عدمه ولكن لا يلزم ان يوجد عند وجوده " المستصفى مع فواتح الرحموت ٢، ١٨٠ ، وشفاء الغليل ، ٥٠٥.

(٢) عرفه الآمدى بأن قال : الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سببا لوجوده ولا داخلا في السبب ، الإحكام ، ٢ ، ٣٠٩ .

(٣) عرفه ابن الحاجب بقوله ( الشرط ) " ما يستلزم نفيه نفي أمر على غير جهة السببية " ـ مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ، ٢ ، ١٤٥ .

(٤) عرفه الشاطبي حيث قال : إن المراد بالشرط في هذا الكتاب ما كان وصفا مكملا لمشروطه فيما اقتضاه ذلك المشروط أو فيما اقتضاه الحكم فيه " الموافقات ، ١ ، ١٧٨ .

(٥) عرفه ابن قدامه بأن قال : " الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند عدمه " روضة الناظر مع نزهة الخاطر ، ٢ ، ١٨٩ ـ ١٩٠ .

(٦) عرفه البيضاوى بقوله : " ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده " المنهاج مع حاشية الشيخ المطيعي ، ٢ ، ٤٣٧ .

راجع فيما يرد على هذه التعريفات إلى الآمدى ، الإحكام ، ٢ ، ٣٠٩ ، وعبد العزيز البخارى ، كشف الأسرار ، ٤ ، ١٧٤ ، والفنارى ، فصول البدائع ، ٢ ، ١٢٠ ، والفتوحي ، شرح الكوكب المنير ، ١ ، ٤٥٢ ، و الدكتور الربيعة ، السبب عند الأصوليين ، ٢ ، ٣٧ ـ ٥٣ .

قال القرافي : " الشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته "(١)

وبه عرفه على بن الحسين وابن السبكي وابن بدران(٢)

شرح التعريف :

قوله : ما ، المراد به : الوصف القائم بالغير وهو جنس في التعريف .

قوله : يلزم من عدمه العدم : احتراز عن المانع ، فانه لا يلزم من عدمه العدم كالدين فان الزكاة قد تجب عند انتفائه .

وقوله : ولا يلزم من وجوده وجود : احتراز عن السبب ، فإنه يلزم من وجوده الوجود لا لذاته بل لأجل وجود السبب . كالحول فإنه يلزم من عدمه عدم وجوب الزكاة ولكن لا يلزم من وجوده وجوب الزكاة لاحتمال عدم النصاب . ولا عدم وجوب الزكاة لاحتمال وجود النصاب واستيفاء بقية الشروط .

وإذا قارن الشرط ، السبب فيلزم وجوب الزكاة ، لكن لا لذاته بل لذات السبب .(٣)

---

(١) القرافي ، شرح تنقيح الفصول ، ٨٢ .

(٢) أنظر : على بن الحسين الفتوحي ، تهذيب الفروق ( بيروت : عالم الكتب ) ١ ، ٦٠ .

أنظر : ابن السبكي ، جمع الجوامع بحاشية البناني ، ٢ ، ٢٠ .

أنظر : ابن بدران ، عبد القادر الدمشقي ، المدخل إلى مذهب الامام أحمد بن حنبل ، تصحيح : الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي الطبعة الثانية ( بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م ) ١٦٠

(٣) أنظر : الفتوحي ، شرح الكوكب المنير ، ١ ، ٤٥٢ .

أنظر : الجلال المحلي ، شرح جمع الجوامع بحاشية البناني ، ٢ ، ٢٠ - ٢١

ذكر الدكتور محمد سلام مدكور والدكتور وهبة الزحيلي : أنه لا حاجة إلى قيد " لذاته " لأن الشرط إذا قارن السبب فترتيب الوجود حينئذ على السبب لا على الشرط ، وكذلك إذا قارن عدمه ، المانع فيترتب العدم على المانع لا على عدم الشرط . وهذا يكفي .(١)

أجاب عنه العبادي من قبل حيث قال : والأليق في حل القيد الثالث أنه للبيان .(٢)

وذلك لا غبار عليه في التعريفات . ونحن مع هذا ونؤيد بقاء هذا القيد في التعريف .

---

(١) أنظر : محمد سلام مدكور ، مباحث الحكم عند الأصويين ، الطبعة الثانية (مصر : دار النهضة العربية ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م ) ١٤٤ - ١٤٥ .
أنظر : الزحيلي ، الوسيط في أصول الفقه ، ١٠٢ .

(٢) أنظر : العبادي : شهاب الدين أحمد بن القاسم ، الآيات البينات ، الطبعة الأولى ، ( مصر : دار الطباعة العامرة ، ١٢٨٩هـ )، ٣ ، ٤٥ .

## مذهب الأحناف:

عرف الأحناف الشرط بعبارات مختلفة كلها ترجع إلى معنى واحد ، ونحن نكتفي بتعريف ملاخسرو لظهوره ووضوحه عما عرفه به غيره.(١)

قال ملاخسرو وتابعه عليه ابن عبد الشكور : الشرط : ما يتوقف عليه الوجود بلا تأثير ولا إفضاء اليه.(٢)

---

(١) عرفه السرخسي وقال : الشرط : اسم لما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به ، أصول السرخسي ، ٢ ، ٣٠٣ .
عرفه البزدوى وتابعه عليه النسفي والفنارى بأن قال : الشرط اسم لما يتعلق به الوجود دون الوجوب ، أصول البزدوى مع كشف الاسرار ، ٤، ١٧٣ ، والمنار مع فتح الغفار ، ٣ ، ٧٣ ، وفصول البدائع ، ٢ ، ٢٥١
وشرحه عبد العزيز البخارى حيث قال : أى يتوقف عليه وجود الشيء بأن يوجد عند وجوده ولا بوجوده كالدخول في قول الرجل لامرأته " إن دخلت الدار فانت طالق " فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا إلى الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله : أنت طالق عند الدخول ، فمن حيث إنه لا أثر للدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه .
لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة ومن حيث إنه مضاف اليه كان الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة ، فسميناه شرطا . كشف الاسرار ، ٤ ، ١٧٥ – ١٧٦ .
وعرفه كل من صدر الشريعة والتفتازاني : " بأنه ما يتوقف عليه وجود الشيء " ، التلويح على التوضيح ، ١ ، ١٤٦ .
وهذا التعريف غير مانع لصدقه على السبب والركن مع أنهما غير الشرط

(٢) مرآة الأصول مع حاشية الإزميرى ، ٢ ، ١٤٧ .
، مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ، ٢ ، ٣٠٤ .

## شرح التعريف :

قوله : " ما " معناه الوصف القائم بالغير وهو جنس في التعريف .

قوله : " يتوقف عليه الوجود" أي الثبوت ، احتراز عن المانع فانه يتوقف عليه العدم لا الوجود .

قوله : " بلا تأثير " أي بلا مناسبة بينه وبين ما يتوقف عليه ، احتراز عن العلة فإن لها تأثيرا في الوجود لا بذاتها بل بجعل الشارع .

قوله : " ولا إفضاء " : احتراز عن السبب فإنه يفضي الى الوجود لكونه طريقا للوصول اليه .(١)

## حاصل الكلام :

في تعريف الشرط .

أولا : أن تعريف الشرط عند المتكلمين لا يصدق على الركن لأن معظمهم اختاروا في تعريفه لفظ " ما يلزم " وهو يدل على أن الصلة بين الشرط والمشروط هي صلة اللازم والملزوم ، واللازم يكون خارجا عن حقيقة الملزوم .

أما الركن فداخل في حقيقة ما هو ركن له .

أما تعريفه عند الحنفية فيصدق على الركن لأن الشيء يتوقف على جزئه إلا أن يقال : إن المراد من " ما " في تعريفه ، الوصف الخارج عن الحقيقة .

ثانيا : أن تعريفات الشرط عند الأحناف تختلف عن تعريفاته عند

---

(١) أنظر : ملا خسرو ، مرآة الأصول ، ٢ ، ٢١١ .

المتكليمن في العبارة ولكنها متطابقة في المعنى بعد التأويل السابق حيث يستفاد منها أن الشرط يتوقف عليه وجود المشروط وينعدم المشروط عند عدمه كما يستفاد من كليهما أن الشرط لا علاقة له في التأثير ولا في الإفضاء .

فعلى هذا ، معناه الشرعي محل اتفاق بين الجميع كالزوجية مثلا شرط لإيقاع الطلاق فإذا لم توجد الزوجية فلا طلاق ، ولا يلزم عند وجود الزوجية وجود الطلاق .(١)

المطلب الثالث :

في تعريف المانع .

المانع لغة :

وهو الحائل بين الشيئين . قال ابن منظور : المنع ان تحول بين الرجل وبين الشيء الذي يريده وهو خلاف العطاء .(٢) ومنه قوله تعالى : " وإذا مسه الخير منوعا " (٣)

قال الفيروز آبادى : " فالمانع لغة : الحائل بين الشيئين "(٤).

المانع اصطلاحا :

قد عرفه الأصوليون بعبارات مختلفة(٥) والذى يظهر

---

(١) أنظر : ملاخسرو ، مرآة الأصول ، ٢ ، ٢١١ .
(٢) لسان العرب : ١٠ ، ٢٢٠ .
(٣) سورة المعارج ، آية : ٢١ .
(٤) القاموس المحيط ، ٣ ، ٣٣٥ .
أنظر : الجوهري ، الصحاح ، ٣ ، ١٢٨٧ .
(٥) عرفه الآمدي بأن قال : هو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب . الإحكام ، ١ ، ١٣٠ ←

لنا بعد مطالعتها أن المانع هو وصف وجودي ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو بطلان السبب.(١)

---

تابع هامش رقم (٥) السابق :
وعرفه ابن السبكي بقوله : هو الوصف الوجودي الظاهر المعرف نقيض الحكم " جمع الجوامع مع حاشية البناني ، ١ ، ٩٨.
وعرفه القرافي بأن قال : المانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدمه لذاته . شرح تنقيح الفصول ، ٨٢. وتبعه الفتوحي في شرح الكوكب المنير ، ١ ، ٤٥٦ ، ومحمد علي بن حسين في تهذيب الفروق ١، ٦٠ . وابن بدران في المدخل إلى مذهب الامام أحمد ، ١٦٣ .
وعرفه الشاطبي بأن قال : " هو السبب المقتضي لعلة تنافي علة ما منع " . الموافقات ، ١ ، ٢٦٥ . وقد عقبه الشيخ عبد الله دراز ، أنظر: تعليقه على الموافقات ، ١ ، ٢٦٦ .
وعرفه عبد الوهاب خلاف بقوله : المانع ما يلزم من وجوده عدم الحكم أو بطلان السبب . أصول الفقه ، ١٢٠ . وعرفه الخضري : بأن المانع هو ما أستلزم حكمة تقتضي نقيض الحكم أو حكمة تخل بحكمة السبب - علم أصول الفقه، ٦٥ . وعرفه أحمد الحصري " بأنه وصف ظاهر منضبط يلزم من وجوده عدم السبب أو الحكم " نظرية الحكم ، ١٥٨ راجع فيما يرد على هذه التعريفات الى الدكتور ربيعة ، السبب عند الأصوليين ، ١ ، ١٠٥ ، ٢ ، ٥٩ .

(١) أتبعنا في تعريفه للمحلاوي بأدنى تغيير بأن عرفه : أنه : وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم السبب . تسهيل الوصول ، ٢٥٨ ، وهذا التعريف بعينه ذكره محمد صديق خان .
أنظر : حصول المأمول من علم الأصول ( مصر : المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م ) ، ٣٠ .

شرح التعريف:

قولـه : " الوصف " هو المعنى القائم بالغير .

قولـه : " الوجودى " احتراز عـن عدم الشـرط فإنه ليس وصفا وجوديا وكـل من أطلق عليه لفظ المانع فهو على جهـة التسامح .

قولـه : الظاهر " احتراز عن الخفى ، فلا يكون مانعا .

قولـه : " المنضبط " هو الذى لا يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص وهـو احتراز عن المضطـرب .

قولـه : " يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم " لا بد للمانع أن يشتمـل على مثل هذه الحكمـة والا لا يكون مانعا كما يظهـر بالمثال ان شاء الله تعالى .

وهـذا احتراز عن الشرط والسبب لأن وجـودهما لا يستلزم حكمة يلزم منها عدم الحكم .

ثم أدخل في تعريف المانع بهذا القيد، المانع للحكم .

قوله : أو بطلان السبب ، دخل في التعريف بهذا القيد ، المانع عن السبـب

مثال المانع عن الحكم :

أبوة القاتل للمقتول ، حينما يكون القاتل أبا للمقتول فإن الأبوة تمنع عن ترتب الحكم وهو القصاص على السبب وهو القتل العمـد العدوان .

والحكمة التي تشمل الأبوة عليها هي كون الأب سببا لوجـود الابن فلا يحسن أن يكون الابن سببا في عدم الأب . فهذه الحكمة تقتضي عدم الحكم وهـو القصـاص من الأب .(١)

---

(١) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٨ ، ٢٨٥ .

مثال المانع لبطلان السبب :

الدين على مالك النصاب . فالنصاب سبب لوجوب الزكاة ولكن الدين الذى يستغرق المال يمنع النصاب أن يكون سببا لوجوب الزكاة .(١)

(١) أنظر : الإيجي ، شرح مختصر ابن الحاجب ، ٢ ، ٧ .

# الفصل الأول

## في بيان الخلاف في جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع وأدلته

ويشتمل على مبحثين:-

المبحث الأول:-

في بيان من قال بجريان القياس في الأسباب والشروط والموانع وأدلته.

المبحث الثاني:-

في بيان من قال بعدم جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع وأدلته.

## الفصل الأول

في بيان الخلاف في جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع وهو يشمل على مبحثين .

وقبل ان نبدأ ببيان هذين المبحثين ، يناسب لنا ان نذكر محل النزاع بين الاصوليين في هذه المسألة للايضاح والبيان .

قال الامام ابو زيد الدبوسي : ان القياس لايجري في إثبات أصل الحكم وصفته ابتداء ولا في اثبات علة الحكم وصفتها ، ولا في إثبات الشرط وصفته وإنما يجري القياس ويشرع في الحكم المشروع المعلوم بوصفه بلا منازعة في محل بالنص أو الاجماع فيتعدى الى الفرع "١"

ثم جاء دور فخر الاسلام وتكلم عن هذا بالوضوح والبيان بأن قال: إن جملة مايعلل له أربعة أقسام : إثبات الموجب أو وصفه وإثبات الشرط وصفته وإثبات الحكم أو وصفه والرابع هو تعدية حكم معلوم بسببه وشرطه بأوصاف معلومة والتعليل للأقسام الثلاثة الأول باطل ..."٢"

قال عبد العزيز البخاري رحمة الله عليه شارحا لعبارة البزدوي لاخلاف بين الفقهاء أن إثبات سبب أو شرط أو حكم بالراي ابتدأ من غير ان يكون له أصل يرد إليه . باطل ولا خلاف في أن إثبات الحكم بطريق التعدية من أصل إلى فرع بالشرائط المعروفة صحيح . واختلفوا في إثبات الأسباب والشروط بطريق التعدية بأن ثبت سببا وشرط لحكم بالنص أو الاجماع هل يجوز ان تتعدى السببية أو الشرطية إلى شيء أخر بمعنى جامع ليصير ذالك الشيء سببا أو شرطا لذلك الحكم ،فذهب بعض المحققين من أصحاب الشافعي

---

١- الدبوسي : أبا زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى ، التقويم في أصول الفقه المصور المكبر بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى رقم ١٢٥ ، ١٦٣ ومابعدها .

٢ - فخر الاسلام ،أصول البزدوي مع كشف الأسرار ٣، ٣٩٠

رحمة الله تعالى الى أنه لايجوز وأظنه مذهبا لعامة أصحابنا ،وذهب عامة الأصوليين إلى أنه يجوز ، وهو مختار بعض أصحابنا ،منهم صاحب الميزان(١)
.وهو مذهب الشيخ المصنف رحمة الله تعالى ،فإنه ذكر في آخر
الباب "٢" وإنما أنكرنا هذه الجمله إذا لم يوجد له في الشريعه أصل
يصح تعليله،وأما إذا وجد فلابأس به "٣" .

كذا قال السرخسي رحمه الله تعالى . "٤" قال الإزميري : إن جملة مايقع التعليل لاجله (...) أربعة . الاول : إثبات سبب ووصفه .الثاني : إثبات الشرط أو وصفه انتهاء ، الثالث إثبات الحكم أو وصفه ابتداء .

---

(١) انظر : علاء الدين السمرقندي ، ميزان الأصول ،٦٤٨ ومابعدها
(٢) انظر : فخر الاسلام ،أصول البزدوي مع كشف الأسرار ،٢ ،٤٠٠
(٣) انظر : عبد العزيز البخاري ، كشف الأسرار ، ٢ ، ٣٩٠ .
(٤) انظر : شمس الأئمه السرخي ،أصول السرخي ، ٢ ، ١٩٣ .

الرابع : تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر يماثله في التعليل والتعليل للأقسام الثلاثه الأول باطل . "١" (...) بقى التعليل للرابع "٢" وهذا الرابع هو إثبات السببية أو الشريطية أو المانعية بطريق التعديه من أصل ثابت في الشرع بمعنى أنه اذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سببا أو شرطا أو مانعا لحكم شرعي فهل يجوز ان يجعل شيء آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الأول عند تحقيق شرائط القياس فقد وقع النزاع فيه .

---

"١" أما الأول فلأن السبب حكم وصفي فإثباته بالقياس ابتدأ ، إثبات للشرع بالراى بدون الأصل وهو باطل . لأن العباد ليس لهم نصب الشرع ،بل لهم مباشرة الأسباب المشروعة والعمل بمقتضاه ، أما صفته فلأن السبب لما لم يعمل بدون صفته كان إثباتها بالتعليل بمنزلة إثبات السبب بالراى وهو باطل . أما الثاني فإن الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده فكان إثبات الشرط بالتعليل رفعا للحكم وإبطالا له وهو رفع الشرع بالراى ورفع الشرع بالراى باطل ثم إن التعليل شرع مدركا لأحكام الشرع لامدفعا لها والتعليل في الشرائط يدفع الأحكام . أما صفته فهي بمنزلة الشرط . أما الثالث فهو حكم تكليفي فإثباته أو إثبات صفته بالتعليل ابتداء إثبات الشرع بالراى وهو باطل . فما بقي إلا القسم الرابع : وهو موضع النزاع بين العلماء .

انظر:البخارى ، كشف الأسرار ٣، ٣٩٠ - ٣٩١ ،وابن الهمام ،التحرير مع التقرير ، ٣ ، ٢٣٨ .

والإزميرى حاشية على مرآة الأصول ٢، ٣٣٢، ٣٣٣

"٢" انظر نفس المرجع السابق ٢، ٣٣٢

اتضح لنا من هذا : أن التعليل لاثبات العلة أو الشرط او المانع او الحكم ابتدأ باطل بالاتفاق أما لاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الإجماع فجائز بالاتفاق عند القائلين بالقياس أما التعليل لاثبات السببية أو الشرطية أو المانعية من أصل ثابت بالنص أو الإجماع فهو محل النزاع بين العلماء ٠

البحث الأول .

في بيان من قال بجريان القياس في الأسباب والشروط والموانع وأدلته .

ذهب بعض الحنفية "١" وجمهور الشافعية ، والحنابلة ، والزيدية ، الى ان القياس يجري في الأسباب "٢" وهو مختار القرطبي من المالكية فقد قال " والأولى جريانه " "٣" مثال السبب : قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في السببية لوجوب القصاص بجامع القتل العمد العدوان والمحدد سبب لوجوب القصاص فالمثقل يكون سببا ، وكذالك قياس اللواطة على الزنا في سببية كل منهما لوجوب الحد بجامع الإيلاج المحرم في فرج مشتهى طبعا والزنا سبب لإيجاب الحد فاللواطة كذلك تكون سببا له . وكذلك قياس النباش على السارق في السببية لوجوب القطع بجامع أن كلا منهما، أخذ مال الغير خفية من حرز مثله والسرقة سبب لإيجاب القطع على السارق فالنبش كذلك يكون سببا له على النباش .

مثال الشرط :

قياس اشتراط النية في الوضوء بالقياس على اشتراطها في التيمم بجامع التنزيه واستباحة الصلاة .

مثال المانع :

قياس النفاس على الحيض في المانعية للصلاة بجامع أن كلا منهما قذر ينبغي تنزيه المصلى عنه .

---

"١" المراد به فخر الاسلام وعلاء الدين السمرقندي وعمر الخبازي وابن الساعاتي انظر أصول البزدوي مع الكشف ٣، ٤٠٠، وميزان الأصول ٦٥٠، ٦٥٢، المغني في أصول الفقه ونهاية الوصول إلى علم الأصول المعروف ببديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام ٢، ٦٠٦ وما بعدها .

واستدلوا عليه :

أولا : أن الاسباب ومايشابهها أحكام "١" وكل حكم شرعي يمكن تعليله يجري فيه القياس لعموم أدلة القياس ،فيجوز ان يقال : إن الزنا سبب للحد للايلاج المحرم وهذه العلة موجودة في اللواطة فتكون سببا للحد أيضا . "٢"

ومنها : أن الصحابة أجمعوا على مشروعية القياس في أحكام الشرع من غير فرق بين بعضها وبعض . ولاتفصيل بين الأسباب وغيرها وذلك يقتضي عموم جوازها "٣"

مناقشته :

نوقش هذا الدليل : بأن القياس يجري فيما أمكن تعليله اذا دعت الحاجة إليه ،أما إذا لم تدع الحاجة فلا يجري فيه . فالقياس في الأسباب ومايشابهها من القبيل الثاني . لأنه يمكن مثلاً أن يجعل الايلاج المحرم علة لنفس الحكم وهو الحد ، فحينئذ لاحاجة الى جعله أولا علة للزنا واللواط ثم يجعل الزنا واللواط سببا للحد لعدم الفائدة فيه

---

"١" لأن الحكم على نوعين : الحكم التكليفي والحكم الوضعي ، والأسباب من أحكام الوضع

"٢" انظر : الإمام الغزالي ، المستصفى ٢، ٣٣٢،
،، : ابن قدامه ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢ ،٣٤٠، ٣٤١،
"٣" ،، : الطوفي نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم البغدادي الحنبلي ،شرح الروضه ( المصور المكبر بالمكتبه المركزيه جامعة أم القرى رقم ١٩٣٣ ) لوحة ١٤٩

ـــ (...) تابع هامش الصفحة السابقة.

"٢" انظر : الامام الغزالي ،المستصفى ٢، ٣٣٢، ٣٣٤،
،، ،، : ابن برهان ،الوصول إلى الأصول ٢، ٢٥٦، ومابعدها .
،، ،، : الزنجاني ،تخريج الفروع على الأصول ،٣٠٩،
،، ،، : ابن قدامه ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢، ٣٣٩، - ٣٤٣
،، ،، : ابن تيمية شيخ الاسلام ،المسوده ،٣٩٩،
،، ،، : ابن القاسم ،هداية العقول ٢ ،٤٨٨،
"٣" أقتبس من البحر المحيط للزركشي ٥ ،٧٦،

ثانيا : أن القياس فى الأسباب واقع وثابت من الصحابة رضى الله عنهم وجمهور العلماء رحمهم الله والوقوع دليل الجواز .

أما الصحابة فقد قاس بعضهم شرب الخمر على القذف فى كونه سببا لايجاب الحد ثمانين والجامع بينهما مظنة الافتراء ووافق به سائر الصحابة رضى الله عنهم "١" وهو حديث عمر رضى الله عنه بأنه استشار فى حد شارب الخمر " فقال على رضى الله عنه أرى ان يجلد ثمانين :لأنه اذا شرب سكر ،واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى ثمانون . فجلد عمر ثمانين "٢"

قال الطوفى فى هذا : وقال فى السكران اذا سكر هذى واذا هذى افترى فيجب عليه حد المفترى وهو قياس سببى اى قياس فى الأسباب لأن القذف سبب حد القاذف ثمانين وقد قاسوا عليه السكر فى كونه سببا لذلك "٣"

وكذلك قاس جمهور العلماء "٤" المثقل على المحدد فى كونه سببا للقصاص واللواط على الزنا فى كونه سببا للحد "٥"

---

"١" انظر : ابن الهمام ،التحرير مع التقرير ،٢ ،٢٤٠

"٢" أخرجه الامام مالك عن ثور بن زيد الديلى وهو منقطع ورواه الحاكم من طريق ثور منقطعا ومن طريق ثور عن عكرمة عن ابن عباس متصلا وصححه ورواه عبد الرازق عن عكرمه ولم يزكر ابن عباس وفى صحته نظر

انظر : الموطا : كتاب الاشربه "٤٢" باب الحد فى الخمر (١) رقم ٢ ،٢ ،٨٤٢ .

،، : الزيلعى ،نصب الراية ،٣ ،٣٥١ .

،، : ابن حجر تلخيص الحبير ٤ ،٧٥ ،و الغمارى الحسنى ،تخريج احاديث اللمع ٣١٣ - ٣١٤

"٣" الطوفى ،شرح مختصر الروضه ،رقم ١٩٣٣ ،٢ ،١٤٩ .

"٤" هذا الاعتراض لايرد على من يقول بجريان القياس فى الأسباب من الأحناف لأنهم لايقيسون المثقل على المحدد واللواط على الزنا بل حكم المثقل واللواط ثابت بدلالة النص .

انظر : فخر الإسلام ،أصول البزدوى مع كشف الأسرار ،٣ ،٢٢١ وما بعدها

"٥" انظر : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ٢ ،٢٥٦

،، ،، : التفتازانى ،التلويح على التوضيح ٢ ،٨٠

مناقشـــة :

نوقـش هـذا أولا : أن قياس على رضى الله عنه إنما هو لإثبات الحكم لا لإثبات السببية كما دعيـتم وعلى هـذا ، لايلزم المحظور .

ثانيـا : أن الخلاف فيما تغاير السبب فى الأصل والفرع ويقاس أحدهما على الآخر فى السببيـة وهنا الأمر ليس كذلك ،بـل السبب متحد فى كل من الأصل والفـــرع لأن السبب للقصاص هـو القتل العمـد العدوان ، سواء كان بالسيف أو بغيره وكـذلك السبب للحد هو الإيلاج المحـرم سواء كان فى القبل او الدبر .
وكذلك قياس شرب الخمر على القـذف . السبب فيه هو مظنة الافتراء مع قطـــع النظر عن خصـوصية الشرب و القـذف واذا اتحد السبب فلا يكون مما وقع الخلاف فيـه "١"

ثالثا : أن السبب إنما يكون سببا لأجل الحكمة التى اشتمل عليها فاذا وجدت فى غيره وجب ان يكـون سـبـبا تكثرا لتلك الحكمــة . "٢"

مناقشته :

نوقـش هـذا : بأن تكثر الحكمــة حاصل بدون القول بجريان القياس فى الأسـباب ، لأن قياس أحـد الوصفين على الآخر فى نفس الحكـم دون السببية يحصل به التكثير للحكمـة كقياس المثقـل على المحدد لايجـاب القصاص وهـــو الحكـم والجامـع القتـل العمـد العدوان والحكمـة حفظ النفس "٣"

---

"١" انظر : ابن الحاجب ،مختصره مع شرح العضد ، ٢، ٢٥٦
،، ،، : التفتازانى ، التلويح على التوضيح ، ٢، ٨٠ - ٨١
"٢" النظر القرافى ، شرح تنقيح الفصول، ٤١٤
"٣" النظر الدكتور الربيعـه ،السبب عند الاصوليين ٢، ١٠٩

رابعا : وهذا الذى ذكره الإمام الغزالى وتبعه ابن قدامة .

وهو ان منع القياس فى الأسباب لايخلو إما ان يكون مع معرفة المعنى الجامع بين الأصل والفرع ،أو لا . فان كان لعدم معرفة المعنى الجامع فمسلم ،بل قد اتفق الأصوليون جميعا على منع القياس فى هذا الشق . وإن كان مع معرفة المعنى الجامع ،فلا يخلو اما ان تكون التعدية ممكنا أو محالا . فعلى الشق الأول تحكم بالفرق بين حكم وحكم بأنه أجاز القياس لمعرفة الجامع فى غير الأسباب ومنعه فيها . كمن يقول : يجرى القياس فى البيع لا فى النكاح . وعلى الشق الثانى فلا تخلو إما ان تكون إحالة التعديه عقلا ،أو تكون واقعا يعنى أن امكان التعدية مسلم فى العقل ولكنه غير واقع لعدم وجود العلة التى تتعدى . فعلى الأول يقال فكيف عرفتم ذلك بالضرورة أو بالنظر ؟ فالأول باطل لأن البديهى يدرك ببداهة العقل مع اننا ما أدركناه والثانى باطل أيضا أولا لعدم الدليل عليه وثانيا لوجود الأمثلة الواردة على خلافه .

وعلى الثانى أى ان كان ادعاه الاحالة من جهة الواقع لاالعقل لكونه لايلفى ( اى لا يوجد ) للأسباب علة مستقيمة تتعدى . فهذا محل اتفاق بين . الأصوليين .

فى أن القياس لايجرى حيث لاتمكن التعدية . ولكنه لايمنع من القياس من الاسباب اذا أمكنت التعدية "١"

---

"١" تنقيح المناط ،معناه التقريب ، والمناط هو العلة لنوط الحكم بها ،فالمراد بتنقيح المناط هنا هو تهذيب العلة مما يحيط بها من الأوصاف التى ليس لها دخل فى العلية . فالمجتهد يبذل جهده فى تعيين الوصف الذى هو العلة من بين هذه الأوصاف ويطرح منها ما لاأثر له فى الحكم ويستبعده عن أن يكون علة وهذا لايكون إلا اذا كانت العلة منصوصا عليها من بين الأوصاف والشارع لم ينص على واحد منها بعينه ، بخلاف السبر والتقسيم فانه لايكون إلا فى حالة عدم النص من الشارع على العلة وان كان المجتهد يبذل جهده فى تعيين أحد .. تلك الأوصاف للعلية عن طريق حصر الأوصاف التى يظن صلاحيتها للتعليل بها .

وإمكان التعدية والقياس فى الاسباب يتحصل على منهجين .

المنهج الأول .

وهو تنقيح المناط "١" بان يقاس اللائط على الزانى مع الاعتراف بأن اللائط خارج عن اسم الزانى وكذا يقاس النباش على السارق مع الاعتراف بأن النباش خارج عن اسم السارق وهو مثل قياسكم الأكل على الجماع فى كفارة الفطر فى رمضان مع أن الأكل لايسمى جماعا ووقاعا . فاذا صح هذا القياس فيكون ذلك القياس صحيحا . لعدم التفرقة بين هذا وذاك"١"

مناقشته :

نوقش هذا الدليل بان الالزام بقياس الأكل على الجماع فى كفارة الفطر غير صحيح لأنه ليس بقياس عندنا بل نقول ان الكفارة ليست كفارة الجماع لكى نقيس عليه كفارة الأكل بل هى كفارة الإفطار وتدخل تحته كفارة الوقاع وكفارة الجماع كما يدخل الأفراد تحت الكلى "٢"

أجيب عنها .

بأنا نقول كما تقولون : فالحد ليس حد الزنى ، بل هو حد الإيلاج المحرم . وكذلك القطع ليس للسرقة بل لأخذ المال المحرز خفية ، ويدخل تحت الايلاج المحرم ، الزنى واللوط وكذلك يدخل تحت أخذ المال المحرز خفية السرقة والنبش .

مناقشته :

نوقش هذا الجواب : بأنه لايتم لأن القياس ان يعلق الحكم بالزنا مثلا لعلة كذا وهذه العلة موجودة فى غير الزنا فيلحق هذا الغير به

---

"١" انظر الغزالى ، المستصفى ٢، ٣٣٢ ـ ٣٣٣

"٢" انظر : الغزالى ، المستصفى ٢ ، ٣٣٣ .

،، ،، : ابن قدامه ، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢، ٣٤١

"٣" انظر الغزالى ، المستصفى ٢، ٣٣٣

،، ،، ابن قدامة ، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢، ٣٤١

وكذلك القياس فى الكفارة معناه ان يعلق الكفارة فى الوقاع لعلة كذا وهى موجودة فى الأكل فيلحق الأكل به. اما نحن فلا نقول بالقياس فى الكفارة بل نبين أن الحكم لم يثبت للجماع ولم يتعلق به وانما علقنا الحكم بالإفطار وإفساد الصوم فأينما يوجد هذا المحل للحكم يوجد الحكم وهذا ليس بقياس، وانما هو استدلال على موضوع الحكم بحذف الفوارق الملغاة "١".

وبهذا ظهر الفرق بين تعليل الحكم وتعليل السببية فان تعليل الحكم تعدية الحكم عن محله مع تقريره فى محله.

بخلاف تعليل السببية لانا إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنا لعلة كذا وألحقنا به غير الزنا تناقض آخر الكلام وأوله. لأن الزنا ان كان مناطا للحكم من حيث انه زنا والحقنا به ماليس بزنا فقد أخرجنا الزنا عن كونه علة ومناطا.

لأنا بينا بالآخر أن الزنا لم يكن سببا بل السبب معنى أعم منه وهو الايلاج المحرم، نعم يكون التعليل بالزنا صحيحا لو بقى الزنا سببا وانضم اليه سبب آخر. كما بقى الخمر محلا للتحريم وانضم اليه محل آخر. والامرين كذلك عندهما.

فثبت من هذا: ان القياس لايجرى فى الأسباب ولايلزم التناقض فى الكلام "٢"

قال التبريزى: ان تعليل السببية بالقدر المشترك ينفى كون الخاص سببا وقد فرضناه سببا عند التعليل فهو متناقض "٣"

---

"١" انظر الامام الغزالى، المستصفى ٢، ٣٢٣،

،، ،، ابن قدامه، روضة الناظر مع نزهة الخاطر ٢، ٣٤١،

"٢" انظر: نفس المرجع السابق، ٣٤١ - ٣٤٢

"٣" ،، أمين الدين التبريزى، تنقيح المحصول ٣، ٦٧٨،

أجيب عنها :

بان هذا الطريق جار فيما نحن فيه أيضا كاللائط والنباش بلا فرق وهو نوع الحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التى هى مناط الحكم فكما يقال فى الأحكام بأن الخمر لما حرم لعلة الشدة فوصف كونه خمرا لاأثر له والموءثر إنما هو كونه مشتدا مزيلا للعقل ، كذلك فيما نحن فيه بأن الزنى سبب للحد ، والموءثر فيه هو الإيلاج المحرم كما جعل الموجب للكفارة فى الجماع،كونه مفسدا للصوم فالقياس فى كل موضوع توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير الموءثرة اما القول بانه يلزم على هذا ، ان لايكون الزنا سببا للحد فجوابه:كون الايلاج المحرم موءثرا فى إيجاب الحد لايخرج الزنا عن كونه سببا له لاشتماله على المعنى الموءثر وهذا يكفى لنا "١"

مناقشته :

ناقشه الدكتور عبد العزيز الربيعه بأن قال : ولكننا لانجد فيهما يثبت هذه الدعوى التى ساق هذا المنهج لتقديرها فانما يدور حول القياس فى إثبات الحكم أو إدراك مناط الحكم ثم تطبيق الحكم على جميع الصور التى يوجد فيها هذا المناط و لايعدوان يكون كل من الأصل والفرع فردين من أفراده "٢"

---

"١" انظر الغزالى ،المستصفى ،٢ ، ٣٣٣

،، ،، ابن قدامه،روضة الناظر مع نزهة الخاطر ،٢ ، ٣٤٢

"٢" الدكتور عبد العزيز الربيعه ،السبب عند الاصوليين ،٢ ،١٠٥

فيكون التعليل بذلك المناط وهو يكون قدرا مشتركا بين الأصل والفرع ونلغي خصوصية الزنا واللواط مثلا لعدم الفائدة في اعتبارها

المنهج الثاني

وهو تعليل الحكم بالحكمة وتعديتها بتعديتها والمراد بالحكمة المصلحة المتخيلة المناسبة كما في ما روى عن ابن بكره عن النبي صلى الله عليه وسلم " قال لايقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان "١" انما جعل الغضب سببا للمنع لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر وهو موجود في الجوع والألم المبرح . فنقيسه عليه . وكذلك الصبي يولى عليه لحكمة وهي عجزه عن النظر لنفسه وهذه الحكمة موجودة في الجنون فيكون الجنون سببا للتولية قياسا على الصغر لهذه الحكمة .

والدليل على جواز مثل ذلك : اتفاق عمر وعلي رضي الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد "٢" للزجر والردع قياسا على قتل الواحد بالواحد لأن هذه الحكمة كما هي موجودة في قتل الواحد بالواحد كذلك موجودة في قتل الجماعة بالواحد "٣"

---

"١" رواه الشيخان والنسائي وابن ماجه واللفظ لابن ماجه

انظر صحيح البخاري ،كتاب الأحكام "٩٣" باب هل يقضي القاضي أو يحكم وهو غضبان (١٣) ١٠٨،٨ _ ١٠٩

انظر صحيح مسلم، كتاب الأقضية (٣) باب كراهة القاضي وهو غضبان (٧) رقم (١٦) ٢ ،١٣٤٢ ، ١٣٤٣

انظر سنن ابن ماجه، كتاب الاحكام (١٣) باب لايحكم الحاكم وهو غضبان (٤) رقم (٢٣١٦ ) ، ٢ ، ٧٧٦

"٢" رواه البخاري والامام مالك وابن ابي شيبه وعبد الرزاق والدراقطني .
ولفظ البخاري أن غلاما قتل غيلة فقال عمر لواشترك فيه اهل صنعاء لقتلتهم
انظر صحيح البخاري ،كتاب الديات (١) باب اذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب او يقتص منهم كلهم (٢١) ٨ ، ٤١ _ ٤٢
انظر الزيلعي ،نصب الرايه ٤، ٣٥٣
"٣" انظر الغزالي ،المستصفى ٢، ٣٣٣ ، _ ٣٣٤

مناقشـــته :

نوقـش هذا : بأن الزجـر والروع ثمـرة القتل والقصاص، والثمرة لاتحصـل الا بـعد الحكـم فلا تكون علـة للحكم لأن العلة لاتتاخر عن المعلول"١"

أجيـب عنـــها :

بأن نفس الزجـــر والردع ليس علـة للحكم بل الحاجة الى الزجـــر والردع علــة للحكـــم والحاجة مقدم على الحكم كما يقال خرج الأمير للقاء زيـد فلقاء زيد متاخـــر عن الخـــروج لكن الحاجـة الى اللقـاء علــــة باعثــة على الخـــروج سابقــة عليه وكذلك هنا . فاندفـع مانوقـش "٢"

مناقشـــته :

نوقش هـــذا بأنه لما كانت الحكمة تستقل فى اثبات الحكم فلاحاجة حينـئذ الى قياس أحد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر لأن المقصود من اثبات الأســباب والشروط والموانع بالقياس هى الأحكام المترتبـــــة عليـها وهـــى حاصلة بدونه فاذاً، لاحاجة فى إثباتها الى القياس فى السببيه أو الشرطية أو المانعيـة ،بـل هـذه الحكمـة تكون كافية للقياس واثبات الأحكـــام بـــه "٣"

---

"١"انظر:الغزالى ،المستصفى ٢، ٣٣٤
 ،، : ابن قدامه ،روضة الناظر مع نزهة الخاطر، ٢ ، ٣٤٣
"٢" أنظر:الغزالى ، المستصفى ،٢ ، ٣٣٤
 ،، ابن قدامه ، روضة الناظر مع نزهـة الخاطر، ٢ ،٣٤٣
"٤" انظر : الخطيب الشربينى ،تقريره على حاشية البنانى، ٢ ، ٢٠٦
،، ،، : الدكتور عبد العزيز الربيعة ،السبب عند الأصوليين ٢ ، ١٠٦ - ١٠٧

## المبحث الثاني:

في بيان من قال بعدم جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع وأدلته .

ذهب جمهور الحنفية وجمهور المالكية [(١)] ومحققوا الشافعية [(٢)] كالإمام الرازي ، والآمدي والبيضاوي إلى أن القياس لا يجري في الأسباب وما يشابهها .

قال الشيخ الرهاوي:

إنما الخلاف في إثبات الأسباب والشروط بطريق التعدية والقياس،فقال بعض المحققين من الشافعية : لا يجوز،إذا ثبت سبب أو شرط لحكم بنص أو إجماع ان تتعدى السببية والشرطية من ذلك السبب أو الشرط الى شيء آخر بمعنى جامع يصير ذلك الشيء الآخر سببا أو شرطا لذلك الحكم،قال صاحب الكشف: وأظنه مذهبا لعامة أصحابنا [(٤)] كالدبوسي والسرخسي وصدر الشريعة والنسفي وغيرهم [(٥)] .

---

(١) انظر الدبوسي أبا زيد،التقويم في أصول الفقه،رقم ١٢٥،لوحة ١٦٣ وما بعدها .

؛ السرخسي،أصول الفقه، ١٩٣/٢ وما بعدها .

؛ صدر الشريعة،التوضيح مع التلويح، ٨٠/٢ .

؛ النسفي،المنار مع شرح ابن ملك، ٨٠٣ وما بعدها .

(٢) انظر ابن الحاجب،مختصره مع شرح العضد، ٢٥٥/٢-٢٥٦ .

؛ القرافي،شرح تنقيح الفصول، ٤١٤ . هذا ما اختاره في شرحه هذا،أما في نفائس الأصول بشرح المحصول، ٣،لوحة ١١٩ وما بعدها ،فقد مال إلى جريان القياس في الأسباب وما يشابهها .

؛ عبدالله الشنقيطي،نشر البنود، ١١١/٢- ١١٢ .

؛ محمد بن يحيى المختار،فتح الودود، ٢٦٢ .

؛أبا بكر محمد بن محمد الغرناطي،نيل السول، ٢٧٦ .

(٣) انظر : الإمام الرازي،المحصول،القسم الثاني، ٤٦٥/٢-٤٦٦ .

؛ الآمدي،الإحكام، ٦٥/٤ وما بعدها .

؛ البيضاوي،منهاج الوصول مع شرح البدخشي، ٣٦/٣ .

(٤) الرهاوي،حاشيته على شرح المنار، ٨٠٩ .

(٥) عبدالعزيز البخاري،كشف الأسرار، ٣٩٠/٣ .

واستدلوا عليه بوجوه:

الأول: أن الجمع بين السببين لا يتأتى إلا بحكمة السبب لأن الوصف لايكون سببا إلا بهذه الحكمة بخلاف الجمع بين الأصل والفرع فانه يقع بالأوصاف.

وهذه الحكمة إما أن تكون منضبطة بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة أولا.

فإن كان الأول فلا يخلو إما أن يقال بأن الحكمة إذا كانت منضبطة بنفسها يصح تعليل الحكم بها أو لا يصح إذ الاختلاف واقع في ذلك.(١)

فإن قيل بالأول تكون مستقلة بإثبات الحكم ولاحاجة إلى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه.

وإن كان الثاني فيمتنع التعليل بها عند هؤلاء العلماء.

وأما إذا كانت خفية مضطربة بنفسها فإما أن تكون مضبوطة بضابط أو لا ، فعلى الأول يكون ذلك الضابط لها هو السبب وما هو إلا القدر المشترك فلاحاجة إلى جعل كل من الوصفين المختلفين كالزنى واللواطة سببا على حدة له للاستغناء عنهما.

وإن لم تكن مضبوطة بضابط فالجمع بها يكون ممتنعا إجماعا لاحتمال التفاوت فيها بين الأصل والفرع لأنها تختلف باختلاف الصور والأشخاص والأزمان والأحوال فلا يصح القياس بها.(٢)

مناقشته أولا:

ناقشه النقشواني: وذكر هذه المناقشة كثير من العلماء وهي أننا لا نسلم بأن الحكمة إذا كانت مضبوطة بنفسها أو مضبوطة بضابط فلا حاجة إلى جعل كل واحد من الوصفين المختلفين كالزنى واللواط سببا للحكم لأنه يجوز أن تكون

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام، ٤، ٦٥.
ابن الهمام، التحرير مع التقرير، ٣، ٢٣٩.
الرهاوي، حاشيته على شرح المنار، ٨٠٩-٨١٠.
(٢) انظر: الآمدي، الإحكام، ٤، ٦٥.
ابن الحاجب، مختصره مع شرح العضد، ٢، ٢٥٦.

الحكمة علة مؤثرة في الحكم وعلة مؤثرة في صيرورة الوصف علة معرفة ويكون الحكم مستنداً إلى المشترك وهو الحكمة استناداً للأثر إلى المؤثر والى الوصف استناد الشيء إلى معرفه .

يعني أن القدر المشترك هو المؤثر في الحكم وعلة له والوصف معرف له وفائدته مع وجود المؤثر في الحكم هو تعريف الحكم في المواد الجزئية .

ومعنى كون الشيء مؤثرا في الحكم أن يكون هو الباعث على شرعية الحكم لأنه يحصل من شرعية الحكم لأجله تحصيل مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها مثلا إذا ثبت بالنص حرمة الخمر فالإسكار هو المؤثر في تحريمه لأنه يحصل من التحريم لأجله تحصيل مصلحة وهي حفظ العقل ، فإذا علل تحريمه بكونه مائعا يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في المواد الجزئية (١) .

أجيب عنها :

بأن جريان ذلك فيما نحن فيه بعيد فإن المشترك مثلا بين اللواط والزنا هو الإيلاج المحرم فإذا كان المؤثر كما هو المفروض كان الوصف المعرف للحكم أي اللواط هو الإيلاج في اللواط المذكور مع زيادة قيد وهو كونه في دبر وحينئذ لم ينفك المعرف عن المؤثر والتعريف يقتضي انفكاك معناه عن معنى التأثير ليحصل التعريف كما في مثال تحريم الخمر بأن معنى كونه مائعا يقذف بالزبد منفك عن معنى الإسكار لإمكان تعقله بدونه (٢) .

ثانيا : نوقش هذا بأن ما ذكر من أن الحكمة إذا كانت خفية مضطربة غير مضبوطة بضابط يمتنع الجمع بها لاحتمال التفاوت فيها - غير مسلم لأن احتمال التفاوت وإن كان قائما لكن احتمال التساوى راجح لأنه يحتمل أن تكون الحكمة التي في الفرع مساوية لما في الأصل أو راجحة عنه أو مرجوحة عنه فالحكمة على

---

(١) انظر : القرافي ، نفائس الأصول ، ٣ ، ١١٩ ب ، والأصفهاني ، الكاشف عن المحصول ، ٣ ، ٣٢٧ .

ي : الحسين بن القاسم ، هداية العقول مع الحواشي ، ٢ ، ٤٩٠ .

(٢) الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٣٦ .

ي : الحسين بن القاسم ، هداية العقول مع حواشيه ، ٢ ، ٤٩٠ .

التقديرين الأولين مساوية لما في الأصل بل زائدة عنه على التقدير الثاني وإنما تكون مرجوحة عنه على التقدير الثالث وهو احتمال واحد ولا يخفى أن وقوع احتمال من احتمالين أغلب وقوعا من احتمال واحد بعينه فكان الجمع أولى، لأنه يكفي للظن المطلوب في القياس.(١)

<u>أجيب عنه</u>:

أن ما ذكر من دليل رجحان التساوي في الحكمة على احتمال التفاوت فيها لا يخلو إما أن يكون المشترك كافيا للجمع بين الأصل والفرع في الحكم المرتب على السبب أو لا يكون فإن كان كافيا فيكون جامعا بين الأصل والفرع في الحكم المرتب على السبب ولا حاجة للجمع بينهما، وإن لم يكن كافيا فهو المطلوب، فظهر أن القياس لا يجري في الأسباب والشرائط والموانع.(٢)

<u>ثانيا</u>: مما استدل به المانعون للقياس في الأسباب والشروط والموانع، أنه لا بد للقياس من معنى جامع بين الأصل والفرع. فإذا قسنا اللواط على الزنا مثلا في كونهما سببا للحد فلا يخلو إما أن يكون بين الزنا واللواطة وصف مشترك يكون هو العلة في كونه سببا موجبا للحكم أو لا.

فان لم يكن بينهما ذلك الوصف المشترك يمتنع القياس لفقد ركن من أركانه وإن كان بينهما ذلك، كان هو السبب الموجب للحكم دون كل من خصوص المقيس عليه والمقيس لأن الوصف المشترك إذا اقتضى الحكم كان هو السبب الموجب للحكم وحينئذ استحال أن يستند الحكم إلى خصوصية الأصل وإلا يلزم التناقض لأن مقتضى جعل المشترك سببا أنه لا دخل لخصوصية الأصل في الإفضاء إلى الحكم ومقتضى جعل الأصل بخصوصه سببا أن يكون لخصوصيته دخل فيه وهو تناقض فيظهر أن القياس في الأسباب يؤدي إثباته الى إحالته بخلاف القياس في الأحكام.(٣)

---

(١) انظر: الآمدي، الإحكام، ٤، ٦٥ - ٦٦.

(٢) انظر: نفس المرجع السابق.

(٣) انظر: الإمام الرازي، المحصول، القسم الثاني، ٢، ٤٦٧ - ٤٦٨.

و: الزركشي، البحر المحيط، ٥، ٧٧.

ثالثا : قال المانعون: إنه لا بد في القياس من معنى جامع مشترك بين الأصل والفرع فإذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا،فلا يخلو إما أن يكون بين الأصل والفرع وصف مشترك أو لا يكون.

فعلى الثاني يبطل القياس لفقد ركن من أركانه . وعلى الأول يلزم الخلف وهو: أن يخرج الأصل من أن يكون أصلا والفرع عن أن يكون فرعا لأن التعليل بالقدر المشترك يمنع التعليل بخصوص كل واحد منهما وهذا يبطل القياس لأن من شرائط القياس بقاء حكم الأصل على ما كان قبل القياس لأن القياس يقرر الأصول أصلا ويلحق به فرعا وقد زال حكم الأصل هنا وهو سببية الزنى بخصوصه للحد،فلايصح القياس فيها.(١)

مناقشتهما :

نوقش هذان الدليلان بأنا لا نسلم أنه إذا قسنا اللواط على الزنا بمعنى جامع بينهما كان الموجب للحد ذلك المعنى المشترك بل الموجب للحد خصوصية كل واحد من الوصفين والمعنى الجامع علة،وموجب للسببية وأفاد اشتراكهما في سببية الحد وهي مستندة إليه أما الحكم الذى هو الحدفليس بثابت بهذا القياس بل هو مستند إلى خصوصية كل واحد منهما ولا حرج فيه. فاندفع التناقض والخلف.(٢)

أجيب عنها : بأن الجامع المشترك كما هو صالح لأن يكون علة لسببية الوصف، كذلك هو صالح لأن يكون علة للحكم لصحة تعليل الحكم به. وإذا كان المشترك صالحا لأن يكون علة للحكم والحكم ثابت على وفقه،فيضاف الحكم إليه فلا حاجة حينئذ إلى الواسطة.

---

(١)انظر:الإمام الرازي،المحصول،القسم الثاني،٢،٤٦٦ .
و: شمس الدين الأصفهاني،الكاشف عن المحصول،٣،٣٢٦ .
و: الزركشي،البحر المحيط،٥،٧٧ .
(٢)انظر: البابرتي،محمد بن محمود أكمل الدين،التقرير في أصول الفقه (ميكروفيلم بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى،الرقم٢١٥،٢،٢٧٢ .

وإذا انضاف الحكم إلى المشترك بين الوصفين فلا يجوز أن يضاف إلى كل من الزنى واللواط بخصوصهما لعدم الحاجة إليه فيخرج الزنا عن أن يكون أصلا واللواطة عن أن يكون فرعا ،فلزم ما مر ذكره من التناقض والخلف.(١)

رابعا : استدل المانعون للقياس ..... : بأن الوصفين كالزنى واللواطة مثلا، إذا قيس أحدهما على الآخر فإما أن يكون بينهما جامع أو لا . وإن لم يكن بينهما جامع فالقياس فاسد لفقد ركن من أركانه .

وإن كان بينهما جامع يتحد السبب والحكم في كونهما معلولي العلة الواحدة لأن الجامع الذى كان الوصف به سببا للحكم هو الجامع الذى لأجله يكون الحكم المرتب على الوصف ثابتا . فيكون هذا الجامع مستقلا لإثبات الحكم ولا حاجة إلى الوصف الذى جعل سببا للحكم فيكون الحكم واحدا والسبب واحدا . فهناك حكم واحد وهو وجوب الحد وسبب واحد وهو ذلك الوصف فلا تعدد في الحكم ولا في السبب مع أن المفروض أن هناك حكمين: الحد والسببية،وسببين: الزنا واللواطة وهذا غير محل النزاع لأن النزاع فيما تغاير الحكم والسبب.(٢)

مناقشته :

نوقش هذا : بأنه لا يلزم منه اتحاد الحكم والسبب بل هو مغالطة لأن الحد على الزاني واللائط سببه الإيلاج المحرم ،وسبب سببية الزنى واللواطة الحكمة وهي الزجر عن تضييع الماء . فالإيلاج المحرم هو سبب للحكم وهو الحد وتضييع الماء هو سبب لسببية الزنى واللواطة فإذن لم يتحد الحكم والسبب.(٣)

---

(١) انظر: الإمام الرازي، المحصول، القسم الثاني، ٢، ٤٦٦ .
و: الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، ٣، ٣٣٦ .

(٢) انظر: ابن الحاجب، مختصره ،مع شرح العضد، ٢، ٢٥٥-٢٥٦ .
و: البابرتي، الردود والنقود، ٢، ٢٧٥-٢٧٦ .

(٣) انظر: ابن السبكي، الابهاج، ٣، ٣٩ .
و: الحسين بن القاسم، هداية العقول مع الحواشي، ٢ ، ٤٨٩- ٤٩٠ .

أجيب عنه : بأنه لا يفيد لأن الوصف وهو الإيلاج المحرم مثلا ليس بسبب إلا بهذه الحكمة لأنه علة له وكل حكم يترتب على ذلك الوصف وهو مترتب على تلك الحكمة فتكون تلك الحكمة هي العلة المستقلة لإثبات الحكم وهو الحد ولا حاجة إلى توسيط الوصف وجعله سببا له ،فعلى هذا يكون الحكم واحدا ، والسبب واحدا وهو خلف.(١)

خامسا :قالوا: إن القياس في الأسباب وما يشابهها هو قياس بالمناسب المرسل والمناسب المرسل على ثلاثة أقسام، ملائم وهو ما علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم . وغريب وهو ما لم يعلم ذلك فيه . وملغى وهو ما علم فيه الغاء الشارع له . فالغريب ومعلوم الالغاء مردودان في القياس اتفاقا . أما الملائم فمردود عند ابن الحاجب ومقبول عند الإمام الغزالي رحمه الله . وإذا قسنا اللواطة على الزنا فتكون اللواطة سببا للحد نظرا للحكمة التي هي الزجر عن سفح الماء في محل محرم ،كما أن الزنا سبب للحد لهذه الحكمة وهذا الوصف. مرسل غريب لأن الشرع لم يعتبر عين هذا الفعل في جنس هذا الحكم وهو سببية اللواطة للحد ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها القريب أو البعيد فتكون سببية اللواطة بلا أصل من النص والإجماع فلا يكون القياس صحيحا لأن المرسل الغريب غير مقبول بالاتفاق.(٢)

مناقشته : نوقش هذا : بأنا لا نسلم أن المناسب المرسل ههنا من نوع الغريب بل هو ملائم لأنا نقيس اللواطة على الزنا بجامع الإيلاج المحرم المشتهى طبعا وهذا الوصف ملائم اعتبره الشارع.(٣)

---

(١) انظر نفس المرجع السابق.

و: ابن السبكي، الإبهاج ٣،٣٩٠ .

(٢) انظر: البابرتي، الردود والنقود ٢،٢٧٥ .

و: الحسين بن القاسم ،هداية العقول،٢،٤٩٢ .

(٣) انظر: المرجع السابق.

أجيب عنه : بأن محل النزاع هو إثبات سببية اللواطة والقياس المذكور لايثبته وإنما أثبت وجوب الحد باللواطة بالجامع المذكور بينهما وبين الزنى وهو غير متنازع فيه (١).

سادسا : قالوا لا يصح أن نقيس سببية اللواطة على سببية الزنى لعدم الجامع بينهما لأن علة الأصل وهي الزنا حفظ النسب وهي غير موجودة في الفرع وما هو الموجود فيه هو سفح الماء في محل محرم . وهو غير جامع فلا يصح القياس فيها (٢).

ولو سلم أن الوصف مشترك بينهما بالفرض والتقدير لأن المتقرر تغاير الوصفين ومع هذا لا يصح القياس فيها لأن علة سببية المقيس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الأول،منتفية في المقيس وهو الوصف الآخر أى لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدرالحكمة الحاصلة بهما وإذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية فلا يصح القياس فيها لأنه لا يجرى إلا بعد الاشتراك في العلة (٣).

---

(١) انظر: البابرتي،الردود والنقود،٢،٢٧٥ .
الحسين بن القاسم ،هداية العقول،٢،٤٩٢ .

(٢) هذا على ما حقق به البابرتي حيث قال بعد كلام طويل،ومن الناس من جعل وصف الأصل سببية الزنا ووصف الفرع سببية اللواط وليس بصحيح لأن السببية هي المطلوبة من القياس لأنها وصف للأصل والفرع. ومنهم من لم يتعرض لبيان الوصفين بل تكلم كلاما مجملا لم يفصح عن المراد والاشتغال بتعريف ذلك تضييع للوقت والفطن اذا تأمل ذاكرا لما تقدم من تفصيل المرسل ومثاله يظهر له ما فيه والذى يظهر لي أن وصف الأصل هو حفظ النسب فانه هو الذى به يصير الزنا سببا للحد ولا بد أن يكون وصف الفرع أمرا آخر لأن الغرض تغاير الوصفين فإن الوصف إذا كان واحدا لا يمتنع القياس على ما يذكر عقب هذا في جواب السؤال للمجوزين فحصل من ذلك سفح الماء في محل محرم .
الردود والنقود،٢،٢٧٥ .

(٣) انظر: ابن الحاجب،مختصره مع شرح العضد،٢،٢٥٥-٢٥٦،الشوكاني،إرشاد الفحول ٢٢٢-٢٢٣ ،القرافي،شرح تنقيح الفصول،٤١٤ .

مناقشته :

ناقشه الطوفي، حيث قال : إنا لا نقيس إلا حيث يحصل لنا الظن بالقياس وإذا حصل الظن به كان متبعا لما سبق غير مرة، سواء انضبطت الحكمة أو لم تنضبط وغاية ما يقدر، أن القياس مع عدم انضباط الحكمة خطأ، لكنا مع حصول ظن الصواب لنا نخرج من عهدة الاجتهاد عملا بقوله صلى الله عليه وسلم : إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد.(1)

أجيب عنه : بأن ظن الصواب لا يحصل بالقياس عند عدم انضباط الحكمة لأن القياس في هذه الحالة باطل. وإذا انتفى حصول ظن الصواب انتفى خروجنا عن عهدة الاجتهاد.(2)

سابعا : قالوا : إن كل قياس لا بد فيه من جامع بين الأصل والفرع وإذا وجد وصفان يراد قياس أحدهما على الآخر في حكم السببية فلا يخلو : إما أن يوجد بينهما جامع أو لا. فإن لم يوجد بينهما جامع فظاهر أنه لا قياس فيهما، لفقد ركن من أركان القياس وهو العلة. وإن وجد بينهما جامع فلا فائدة في القياس بينهما لأن هذا الجامع يعتبر هو السبب ويكون كل من الأصل والفرع فردا من أفراده. وما هو إلا من باب الاستدلال.

---

(1) الطوفي، شرح مختصر الروضة، رقم ١٩٣٣، ١٤٩٠ .

أما الحديث فأخرجه البخاري ومسلم وأبوداود والنسائي وابن ماجه والإمام أحمد من حديث عمرو بن العاص بلفظ: "إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر". وأخرجه الحاكم والدارقطني من حديث عقبة بن عامر وأبي هريرة وعبدالله بن عمر بلفظ: اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وان أصاب فله عشرة أجور" وفي إسناده : فرج بن فضالة وهو ضعيف. انظر : صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالسنة (٩٦) باب أجر الحاكم إذا إجتهد فأصاب أو أخطأ (٢١)، ٨، ١٥٧ . صحيح مسلم، كتاب الأقضية (٣٠) باب أجر الحاكم إذا اجتهد وأصاب أو أخطأ (٦) رقم (١٥)، ٢، ١٣٤٢. ابن حجر، تلخيص الحبير، ٤، ١٨٠ .

(٢) انظر : الدكتور عبدالعزيز الربيعة، السبب عند الأصوليين، ٢، ١٠١ .

يعني أن ثبوت حكم الفرع فيهما بالاستدلال على موضع الحكم فيهما بحذف الفارق الملغى والإلحاق بالغاء الفوارق لا يسمى قياسا . وأن النص يدل على وجوب الحد في الزنا ولا فرق بين اللواط وغيره إلا كون اللواط في دبر الذكر والزنا في فرج المرأة وهو ملغي في الشرع فيجب حذفه فيتناول النص كلا المعنيين ويكون كل من الزنا واللواط فردا من أفراده (١) .

<u>مناقشته</u> : نوقش هذا : بأن هذا تأويل لا فائدة فيه لأنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس لأنه جمع بين الأصل والفرع لعلة الأصل المعقولة فلا عبرة في التسمية (٢) .

أجيب عنه : بأنا لا نسلم أن هناك أصل وفرع وبينهما جمع بالعلة بل كل واحد من الزنا واللواط حكمه ثابت بالنص صراحة أو استدلالا والقياس لا يصار اليه فيما ثبت حكمه بالنص فالقول بالقياس باطل هنا (٣) .

<u>الاختيار</u> :

بعد ذكر أدلة كل فريق في جريان القياس في الأسباب وما يشابهها وعدم جريان القياس فيها نميل الى مذهب المانعين للقياس فيها لما يأتي .

<u>أولا</u> : أن أدلة من قال بجريان القياس في الأسباب وما يشابهها ضعيفة لعدم نهوضها أمام المناقشة . أما من قال بعدم جريان القياس في الأسباب وما يشابهها فأدلته قوية إما لعدم ورود المناقشة عليها أو لقيامها أمام المناقشة بالإجابة عنها .

---

(١) إن حكم اللواط هو حكم الزنى، هذه مسألة خلافية مشهورة وفيها مذاهب غير هذا .

انظر : الحسين بن القاسم ، هداية العقول، ٢، ٤٨٩ .

وأبا النور زهير، أصول الفقه، ٤، ٥٧-٥٨ .

والزحيلي - الوسيط، ٤٧١-٤٧٢ .

وعبدالعزيز الربيعة، السبب عند الأصوليين، ٢، ٩٧ .

(٢) انظر: الحسين بن القاسم، هداية العقول، ٢، ٤٨٩ .

ثانيا : أن النزاع في هذه المسألة لا يترتب عليه أثر عملي وهو ثبوت الحكم لأن الحكم حاصل مع نفي القياس في هذه الأمور للمعنى المشترك بين الأصل والفرع فإذن لا داعي الى القياس في هذه الأمور، لأنه في هذه الحالة يكون تطويلا بلا فائدة[1].

ثالثا : وهو كما قال التفتازاني تابعا لصدر الشريعة.

والحق في مسألة إثبات العلة (وكذا السبب والشرط والمانع) أنه إن ثبتت علية شيء لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم بأن يكون مؤثرا أو ملائما، فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك بلا خلاف ولا يكون هذا من إثبات العلة بالقياس، لأن العلة في الحقيقة هي ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبتت عليته بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل فمثلا إذا ثبت أن الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على أنه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت أن العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الأكل فيحكم بأنه علة لوجوب الكفارة، وان لم يثبت أن علية ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى، بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم، لم يصح الحكم بعلية شيء آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبتت عليته لأنه تعليل بالمرسل، إذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملاءمته وهذا هو المختلف فيه من إثبات العلة بالقياس، فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملاءمة[2].

---

(١) قال الشربيني: لاحاجة إلى القياس فيها حيث كان المقصود من إثبات الأسباب هي الأحكام المرتبة عليها، والأحكام إنما تترتب على المعنى المشترك بينهما، فلا حاجة إلى قياس أحد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر، بل يكون في مثال السببين مثلا القياس في وجوب الجلد في اللواطة على وجوبه في الزنا بجامع الوصف المشترك وهو إيلاج فرج في فرج، فهذا لايضر في المقصود. تقريره على شرح جمع الجوامع بحاشية البناني، ٢، ٢٠٦.

(٢) التفتازاني، التلويح مع التوضيح، ٢، ٨١.

وأنت خبير بأن التعليل بالمناسب المرسل ليس بقياس ولا يصح أن يعتبر أحدهما أصلا والثاني فرعا لعدم الأولوية فيهما ٠

وهذا الذى نبه عليه الشيخ بخيت رحمه الله تعالى بعدما اقتبسه من كلام محب الله البهارى رحمه الله حيث قال: " وغرض صاحب المسلم التنبيه على أن ما قيل في علل الأحكام الشرعية المتفق على جواز القياس فيها من اشتراط التأثير أو كفاية المناسبة أو تجويز الإرسال ،يقال هنا أيضا في العلل والأسباب والشروط المختلف في جواز القياس فيها ٠ فمن منع القياس فيها ،فأمره ظاهر وأما من جوز القياس فيها فمن شرط التأثير في الأحكام شرطه هنا ٠ ومن اكتفى بالمناسبة ،اكتفى هنا ٠ ومن جوز الإرسال،جوزه هنا أيضا ٠،إلا أنه على الاكتفاء بالمناسبة أو تجويز الإرسال لا الحاق،لأن كلا من العلة في المقيس عليه والعلة في المقيس مناسبة لمعلولها ٠ فليس إحدى العلتين أولى بأن تكون أصلا،والأخرى فرعا لاستقلال كل علة ٠ (١)

فما دام هذا شأن التعليل في الأسباب والشرائط والموانع فالاشتغال بالقياس فيها لا يخلو عن تكلف وشيء من العبث٠

رابعا : أن المانع من جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع نظر الى أن كونهما سببين أو شرطين أو مانعين يقتضي أن تكون الحكمة فيما ترتب عليه الحكم في صورة غير ما في الأخرى والأمر هنا ليس كذلك٠ وانما هي علة واحدة في السببين مثلا٠ فيكون مناط الحكم شيئا واحدا وهي تلك الحكمة ٠

وحينئذ لا تعدد في السبب ولا في الحكم فلا قياس٠

أما المجوز فلم يقصد إلا ثبوت الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع وهذا لا يعود إلى ما ذكر من اتحاد الحكم والسبب،لأن الجامع هو السبب في الحقيقة وما هو إلا واحد،فإذن لاحاجة إلى القياس فيها لأنه حيث كان المقصود من إثبات

---

(١) انظر:الشيخ بخيت،سلم الوصول،٤،٥٢ ٠

الأسباب والشروط والموانع هي الأحكام المترتبة عليها . والأحكام في الحقيقة إنما تترتب على المعنى المشترك بينها . فلا حاجة إلى قياس أحد السببين أو الشرطين أو المانعين على الآخر . بل يكون في مثال السببين مثلاً القياس في وجوب الحد في اللواط على وجوبه في الزنا بجامع الوصف المشترك وهو إيلاج فرج في فرج محرم . فهذا لا يضر في المقصود.(١)

فظهر من هذا كله رجحان أن القياس لا يجرى في الأسباب والشروط والموانع.

وهو الذى نختاره ..

---

(١) انظر : الشيخ بخيت، سلم الوصول، ٤، ٥١ .

# الفصل الثاني

## في بيان ما يترتب عليه من الخلاف في الفقه الاسلامي

وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول :
في بيان الأثر المرتب على الخلاف في جريان القياس في الأسباب

المبحث الثاني :
في بيان الأثر المرتب على الخلاف في جريان القياس في الشروط

المبحث الثالث :
في بيان الأثر المرتب على الخلاف في جريان القياس في الموانع

المبحث الأول :

في بيان أثر الخلاف في جريان القياس في الأسباب ٠

المسألة الأولى :

هل يكون اللواط سببا في وجوب الحد على اللائط أم لا؟٠

ذهب من يقول بجريان القياس في الأسباب إلى أن الحد يجب على اللائط بسببية اللواط ، لأن اللواط كالزني ، ولما كان الزنا سببا لوجوب الحد على الزاني فيكون اللواط سببا لوجوب الحد على اللائط بالقياس على سببية الزنا بجامع وهو الإيلاج المحرم في فرج محرم مشتهى طبعا ٠ ومن لا يثبت جريان القياس في الأسباب ينكر كون اللواط سببا لوجوب الحد بقياسه على كون الزنى سببا له ٠ وان كان بعضهم يثبت وجوب الحد على اللائط بالقياس على وجوب الحد بالزني ،وان الحد يجب على الزاني للايلاج المحرم وهذا الوصف موجود في اللائط فيجب الحد عليه وهذا ليس بقياس في الأسباب بل هو قياس في الأحكام بعلة جامعة بين الأصل والفرع ٠

أما تفصيل الأقوال في هذه المسألة فقد مر ذكرها ٠

المسألة الثانية :

هل النبش سبب في وجوب الحد على النباش أم لا؟٠

من أثبت جريان القياس في الأسباب ، ذهب الى وجوب الحد على النباش بسببية النبش ، لأن النبش كالسرقة ، ولما كانت السرقة سببا لوجوب الحد على السارق ، فيكون النبش سببا له بالقياس على سببية السرقة له

بجامع وهو أخذ مال الغير خفية من حرز مثله .

ومن أنكر جريانه في الأسباب ، ذهب الى عدم وجوب الحد بسببية النبش ، وقياسه على سببية الزنا باطل عنده . وان كان بعض منهم يقول : بوجوب الحد بالنبش بالقياس على وجوب الحد بالسرقة ولكنه ليس بقياس في السببية بل هو قياس النبش على السرقة بجامع وهو أخذ مال الغير خفية من حرز مثله . وما هو إلا قياس في الأحكام بعلة جامعة .

أما تفصيل الأقوال في حكم هذه المسألة قد مر ذكره فيما مضى .

المسألة الثالثة :

هل يكون القتل بالمثقل سببا في وجوب القصاص أم لا؟[1]

ذهب من يثبت جريان القياس في الأسباب ، الى أن القصاص واجب على القاتل بسببية القتل بالمثقل وقاس سببية القتل بالمثقل على سببية القتل بالمحدد بجامع وهو أن كلا منهما قتل عمد عدوان .

ومن لا يثبت جريانه في الأسباب ، ينكر كون القتل بالمثقل موجبا وسببا للقصاص بالقياس على كون القتل بالمحدد سببا له ، لأنه قياس في الأسباب وهو باطل .

وان كان بعض من هذا الفريق يقيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في الحكم وهو أن القتل بالمحدد حكمه القصاص من القاتل فيكون حكم القتل بالمثقل هو القصاص أيضا بجامع القتل العمد العدوان .

فعلى هذا لاحاجة الى قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في السببية

---

(١) أنظر : الزنجاني ، تخريج الفروع على الأصول ، ١٧٢ .

أولا ثم إثبات الحكم في القتل بالمثقل لكونه سببا له ٠

أما تفصيل الأقوال في حكم هذه المسألة فقد مر ٠

المسألة الرابعة :

هل يكون النبيذ سببا في وجوب الحد أم لا؟

ذهب من يثبت جريان القياس في الأسباب ، الى أنه يحد شارب النبيذ وسببه شرب النبيذ لأنه كالخمر ولما كان الخمر سببا لوجوب الحد على شاربه فيكون النبيذ سببا له على شاربه بالقياس على سببية الخمر بجامع الإسكار ٠

ومن لا يثبت جريانه في الأسباب ، ينكر هذا القياس لأنه قياس في السببية وهو باطل عنده ٠ وإن كان بعض من الفريق الثاني يقول : بوجوب الحد على شارب النبيذ لا لكون النبيذ سببا له بل بالقياس في الأحكام بجامع الإسكار ٠

وقد مر تفصيله فيما سبق ٠

المسألة الخامسة :

هل يكون الشرب سببا في جلد الشارب ثمانين أم لا؟

من يثبت جريان القياس في الأسباب يقول : إنه يحد ثمانين بالقياس على سببية القذف ، ولما كان القذف سببا لوجوب الحد على القاذف بثمانين فيكون شرب الخمر سببا له على الشارب بثمانين بجامع الافتراء في كل

ومن لا يثبت جريانه في الأسباب ، أنكر إثبات أن يكون الحد على الشارب بثمانين بسببية الخمر بالقياس على سببية القذف ، وإن كان

كثير منهم يتفق مع الفريق الأول في حكم هذه المسألة وهو وجوب الحد على شارب الخمر بثمانين ، ولكنه لا بالقياس في السببية بل بالقياس في الأحكام وهو أن القاذف يحد ثمانين للافتراء وهذا الوصف يظن أن يكون موجودا في شارب الخمر . فيحد ثمانين أيضا بالقياس على القاذف .

وقد سبق ذكر حكم المسألة تفصيلا .

المسألة السادسة :

هل يجب القصاص من شهود القصاص اذا رجعوا وقالوا تعمدنا وقد قتل المشهود عليه أم لا؟.(١)

ذهب من يقول بجريان القياس في الأسباب الى أن القصاص يجب من شهود القتل اذا رجعوا عن الشهادة وقتل المشهود عليه وقالوا : تعمدنا الشهادة لقتله قياسا لشهادة الزور على الإكراه بجامع وهو الإفضاء الى القتل(٢)

ومن ينكر جريانه في الأسباب ، ذهب الى أن إثبات القصاص على الشهود لشهادة الزور بقياسه على الإكراه ، لا يصح لأنه قياس في الأسباب

(١) أنظر : الزنجاني ، تخريج الفروع على الأصول ، ١٦٥ .

(٢) الاكراه وشهادة الزور كل واحد منهما سبب للقتل ، لكن الإكراه على القتل يوجب القصاص على المكره عند الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة أما شهادة الزور فلا توجب القصاص على الشهود عند الأحناف والمالكية على المشهور بخلاف الشافعية والحنابلة فعندهم توجبه عليهم .

أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٧، ٢٣٩ . والدسوقي ، حاشيته على الشرح الكبير ، ٤، ٢٤٣ . الشربيني ، مغني المحتاج ، ٤، ٦ وابن قدامه ، المغني ، ٧، ٦٤٥، والبهوتي ، كشاف القناع ، ٥ ، ٥٩١ .

وهو باطل .(١)

وان كان بعضهم يتفق مع الفريق الأول في حكم هذه المسألة لأدلة أخرى تأتي فيما يلي.

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء في هذه المسألة مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب الحنفية والمالكية في القول الراجح الى أن الرجلين إذا شهدا على آخر أنه قتل فلانا عمدا فقضى القاضي بالقصاص وأقتص منه ، ثم رجعا ، لا يقتص منهما ، بل يضمنان الدية في مالهما مؤداة في ثلاث سنين . لأنهما لم يباشرا القتل ، ولم يوجد منهما تسبب بالقتل لأن التسبب ما يفضي الى ما تسبب فيه غالبا ، والشهادة لا تفضي الى القتل غالبا وان أفضت الى القضاء به ، واذا قضي بالقتل فكثيرا ما يتوسط الناس في الصلح على الدية .(٢)

المذهب الثاني :

ذهب الشافعية والحنابلة وبعض المالكية(٣) الى أن الشهود اذا رجعوا وقد نفذ القصاص أو قتل بالردة أو رجم الزاني أو جلد

---

(١) أنظر : الزنجاني ، تخريج الفروع على الأصول ، ١٦٥ .
(٢) أنظر : ابن الهمام ، فتح القدير ، ٧ ، ٤٩٢ - ٤٩٣ .
؛ أنظر : الكاساني ، بدائع والصنائع ، ٦ ، ٢٨٥ .
؛ أنظر : الدردير : أبا البركات أحمد ، الشرح الكبير بهامش حاشية الدسوقي ( بيروت : دار الفكر ) ٤ ، ٢٠٧ .
؛ أنظر : محمد عليش ، منح الجليل شرح مختصر العلامة خليل ( بيروت - دار صادر ) ٤ ، ٢٩٠ .
(٣) والمراد به أشهب ولكنه استحسن أن لا يقتص بالقتل ، أنظر : محمد عليش منح الجليل ، ٤ ، ٢٩٠ .

أو القطع ومات المجلود أو المقطوع وقالوا تعمدنا شهادة الزور ، فيقتص منهم لما يأتي .(١)

أ - لما روى الشعبي : أن رجلين شهدا عند علي رضي الله عنه على رجل أنه سرق فقطعه ، ثم أتياه برجل آخر ، وقالا : إنا أخطأنا بالأول و هذا السارق ، فأبطل شهادتهما على الآخر وضمنها دية الأول ، وقال لو أعلم أنكما تعمدتما لقطعتكما .(٢)

ب - لتسببهم في إهلاك المشهود عليه بغير شبهة .

المسألة السابعة :

وهذه المسألة لا تختلف عن المسألة السادسة الا في بعض الأعتبار .

هل يجب القصاص من شهود القصاص عمدا ، اذا رجعوا وقد قتل المشهود عليه قياسا على القتل العمد لما فيه من إهلاك النفس .

يعني أن القتل سبب للقصاص ، وهذه العلة موجودة في شهود القصاص الذين تعمدوا الكذب ، اذا رجعوا ، وقد قتل المشهود عليه بشهادتهم ، هل يصح أن تكون هذه الشهادة سببا للقصاص من الشهود أم لا؟ .

فذهب من يثبت القياس في الأسباب الى أن القصاص من الشهود

---

(١) أنظر : الشربيني ، مغني المحتاج ، ٤ ، ٤٥٧ .
أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٩ ، ١٣٦ .
(٢) رواه البخاري في الترجمة . أنظر : صحيح البخاري ، كتاب الديات (٨٧) باب اذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم (٢١) ٨ ، ٤١ - ٤٢

يجب بالقياس على القتل بجامع الإفضاء الى إهلاك النفس .

ومن ينكر جريان القياس في الأسباب ، لا يثبت القصاص من الشهود بهذا القياس لعدم جريانه في الأسباب عنده .

أما تفصيل الأقوال في هذه المسألة فلا يختلف عن تفصيل الأقوال في المسألة السابق ذكرها .

المسألة الثامنة :

هل يجوز للقاضي أن يقضي بين الاثنين في حالة الجوع والعطش المفرطين أم لا؟ [١]

فمن قال بجريان القياس في الأسباب ، ذهب الى أنه لايجوز له أن يقضي بين الاثنين في حالة الجوع أو العطش المفرطين بالقياس على الغضب بجامع أن كلا من الغضب والجوع المفرط أو العطش المفرط يدهش العقل والغضب سبب لعدم قضاء القاضي ، فيكون الجوع المفرط أو العطش المفرط سببا له بالقياس على الغضب .

ومن لا يقول بجريان القياس في الأسباب ، ذهب الى نفس الحكم في هذه المسألة بأن القاضي لا يجوز له : أن يقضي في حالة الجوع أو العطش المفرطين ولكن لا بالقياس على الغضب ، بل بأدلة أخرى . وهي كما يلي :

أ - روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "لايقضي القاضي بين اثنين ، الا وهو شبعان ريان" [٢]

---

(١) انظر: القرافي، المنتقى، ٢، ٣٣٣.

(٢) رواه الدارقطني والبيهقي والطبراني في الأوسط وفي سنده القاسم بن عبد الله بن عمر وهو متهم بالوضع . انظر الدارقطني : علي بن عمر ، سننه مع التعليق المغني لشمس الحق العظيم أبادى ، تصحيح عبد الله الهاشم اليماني المدني ( مصر : دار المحاسن للطباعة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م ) ج٤ ، ٢٠٩ ، الهيثمي ، مجمع الزوائد ، ج٤ ، ١٩٥ ، ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ج٤ ، ١٨٩ .

ب ـ كتب سيدنا عمر رضي الله عنه الى أبي موسى الأشعري كتابا قال فيه " اياك والغضب والقلق والضجر والتأذي بالناس "(١)

قال الكاساني في بيان آداب القاضي :"ومنها أن لا يكون جائعا ولا عطشان ولا ممتلئا لأن هذه العوارض من القلق والضجر ، والغضب والجوع والعطش والامتلاء مما يشغله عن الحق "(٢)

ولما كانت الأقوال كلها متفقة في حكم هذه المسألة فلا حاجة الى التعرض للتفصيل وبيان المذاهب فيها .

المسألة التاسعة :

هل يجوز أن يولى المجنون أم لا؟ (٣)

فمن قال بجريان القياس في الأسباب ذهب الى أن المجنون يولى عليه لأن الجنون سبب للولاية بالقياس على الصغر بجامع وهو كون كل منهما عاجزا عن النظر في مصالحه واذا كان الصغر سببا للولاية فيكون الجنون أيضا سببا للولاية .

ومن ينكر جريانه فيها يتفق مع الفريق الأول في حكم هذه المسألة ولكن

---

(١) أخرجه ابن حزم وأعله بالانقطاع وأخرجه الدارقطني والبيهقي من عدة طرق قال ابن حجر فيه : لكن اختلاف المخرج فيها مما يقوى أصل الرسالة لاسيما في بعض طرقه أن راويه أخرج الرسالة مكتوبة . أنظر : سنن الدارقطني، كتاب في الأقضية والأحكام ، كتاب عمر رضي الله عنه الى أبي موسى الأشعري ، ٤، ٢٠٦ ـ ٢٠٧ . ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٤، ١٩٦ . الغماري الحسني ، الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ، ٢١٣ .

(٢) الكاساني ، بدائع الصنائع ، ٧، ٩ .

(٣) انظر : الغزالي ، المستصفى ، ٢ ، ٣٣٣

لا لقياس الجنون على الصغر في السببية ، بل لكون العجز عن النظر سببا للولاية وهو موجود في كل من الصغر والجنون فيكون كل منهما مندرجا تحته

أما تفصيل الأقوال فيها فلا حاجة اليه لعدم اختلاف المذاهب في حكم هذه المسألة .

المسألة العاشرة :

هل يجب قتل الجماعة قصاصا بقتل الواحد أم لا؟.

ذهب من يقول : بجريان القياس في الأسباب ، الى أنه يجب قتل الجماعة قصاصا بقتل الواحد بالقياس على قتل الواحد قصاصا بقتل الواحد للجامع . وهو الردع والزجر .

لما كان قتل الواحد بالواحد سببا للقصاص من الواحد ، فيكون قتل الجماعة بالواحد سببا للقصاص من الجماعة للزجر والردع .

ومن ينكر جريان القياس فيها وان اتفق مع الفريق الأول في حكم هذه المسألة ، ولكن لا لجريان القياس فيها ، بل لدليل آخر وهو اجماع الصحابة رضي الله عنهم .

تفصيله :

" أن امرأة بمدينة صنعاء غاب عنها زوجها في عهد عمر رضي الله عنه ، وترك عندها ابناله من غيرها ، فاتخذت لنفسها خليلا ، فقالت له : إن هذا الغلام يفضحنا فأقتله ، فأبى ، فامتنعت منه ، فطاوعها ، فاجتمع على قتل الغلام خليل المرأة ورجل آخر والمرأة وخادمها ، فقطعوه أعضاء وألقوا به في بئر . ثم ظهر الحادث وفشا بين الناس ، فأخذ أمير اليمن خليل المرأة ، فاعترف ثم اعترف الباقون ، فكتب الى عمر بن الخطاب رضي الله

عنه ، فكتب اليه عمر : " ان أقتلهم جميعا . وقال : والله لو تمالأ(١) عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعا "(٢)

وهذه القضية انتشرت في عهد عمر رضي الله عنه ، ولم ينكرها أحد من الصحابة فهو إجماع على قتل الجماعة بالواحد قصاصا .

أما تفصيل الأقوال في هذه المسألة فلا حاجة إليه للاتفاق بين المذاهب في حكم هذه المسألة .(٣)

---

(١) قال الشلبي شهاب الدين أحمد ( أصله المعاونة في ملء الدلو ، ثم عم فقالوا : تمالؤا أي تعاونوا ) حاشيته على تبيين الحقائق ، الطبعة الأولى ( مصر : المطبعة الكبرى ، الأميرية ، ١٣١٥هـ ) ٦ ، ١١٤ .

(٢) أخرجه الامام البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما ، والامام مالك وابن أبي شيبه والدارقطني عن سعيد بن المسيب ، ورواه عبد الرزاق في مصنفه مطولا باللفظ المذكور عن يعلى أبي حي .

أنظر : صحيح البخاري ، كتاب الديات (٨) باب اذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص؟(٢١) ٨، ٤٢ .

أنظر : المؤطا ، كتاب العقول (٤٣) باب ماجاء في الغيلة والسحر (١٩) رقم (١٣) ٢، ٨٧١ .

أنظر : الزيلعي ، نصب الراية ، ٤، ٣٥٣ .

(٣) أنظر : ابن الهمام ، فتح القدير ، ١٠ ، ٢٤٣ .

وأنظر : الزيلعي : فخر الدين عثمان بن علي ، تبيين الحقائق ، الطبعة الثانية ( بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ) ٦، ١١٤ .

وأنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١٨ ، ٣٦٧ ومابعدها .

وأنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٩ ، ٣٦٦ ومابعدها .

المسألة الحادية عشر :

هل تثبت الولاية للمرأة على نفسها بعد بلوغها أم لا؟[1]

فمن ذهب الى جريان القياس في الأسباب ، قال : بثبوت الولاية لها على نفسها بعد بلوغها بالقياس على المرء ، بجامع وهو الاستيفاء بالفكر ، ولما تثبت الولاية للمرء بعد بلوغه وهو عاقل ، فتثبت للمرأة على نفسها بعد بلوغها وهي عاقلة .

وأما الذى أنكر القياس في الأسباب ، قال : لا تثبت الولاية للمرأة على نفسها بعد بلوغها بأدلة أخرى وهي حسب الآتي في التفصيل ان شاء الله تعالى.

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء في هذه المسألة مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب الحنفية : الى أن المرأة بعد بلوغها تنتقل الولاية من وليها إليها ، حتى يجوز لها أن تزوج نفسها بنفسها بشرط أن يكون الزوج كفؤا ، وأن لا يقل المهر عن مهر المثل . ولا يزوجها وليها إلا بإذنها سواء أكانت بكرا أم ثيبا .

وأستدلوا عليه بوجهين :

الوجه الأول :

وهو حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، مرفوعا : لا تنكح الأيم[2] حتى تستأمر ، ولا تنكح البكر حتى تستأذن ، قالوا يا رسول الله صلى الله عليه وسلم " وكيف اذنها ؟" .

---

(١) أنظر : الزنجاني ، تخريج الفروع على الأصول ، ١٣١ - ١٣٢ .
(٢) الأيم : مالا زوج لها بكرا كانت أو ثيبا .

قال : ان تسكت .(١)

فهذا يدل على أن للمرأة حقا في تولي العقد وهذا لا يمكن إلا بعد أن تنتقل الولاية من وليها الى نفسها .

الوجه الثاني :

ان للمرأة أهلية كاملة في ممارسة جميع التصرفات المالية من بيع وإيجار ورهن وغيرها . والولاية تصرف من تصرفاتها فتكون لها على نفسها أيضا .(٢)

المذهب الثاني :

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة الى أن المرأة بعد بلوغها تبقى في ولاية الولي ، فلا ولاية لها على نفسها ، ولو زوجت نفسها بأحد ، يبطل نكاحها .

واستدلوا عليه بوجوه :

الوجه الأول :

حديث أبي هريرة رضي الله عنه : لا تزوج المرأة نفسها ، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها .(٣)

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأبو داؤد والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي والامام أحمد .
أنظر : صحيح بخاري ، كتاب النكاح (٦٧) باب لا ينكح الأب وغير البكر والثيب الا برضاها (٤١) ٦ ، ١٣٥ .
أنظر : صحيح مسلم ، كتاب النكاح (١٦) باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت (٩) رقم (٦٤) ٢، ١٠٣٦ .

(٢) هذا لا يقوم دليلا إلا عند من يقول من الأحناف بجريان القياس في الأسباب والعلل . أنظر : ابن الهمام ، فتح القدير ، ٣، ٢٥٥ .
أنظر : الزيلعي ، تبيين الحقائق ، ٢ ، ١١٧ .

(٣) أخرجه الدارقطني وفي إسناده كلام . أنظر الزيلعي : نصب الراية ٣، ٨٨ .

الوجه الثاني :

حديث أبي موسى رضي الله عنه " لا نكاح إلا بولي "[١]

الوجه الثالث :

حديث عائشة رضي الله عنها . أيما إمرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل باطل باطل ، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها . فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له .[٢]

---

(١) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي والامام أحمد . وقال الترمذي : " فيه اختلاف وعندي أصح " .
أنظر : سنن أبي داود ، كتاب النكاح (٦) باب في الولي (٢٠) رقم (٢٠٨٥) ٢، ٥٦٨ .
أنظر : سنن الترمذي ، كتاب النكاح (٩) باب ماجاء لا نكاح إلا بولي (١٤) رقم (١١٠١) ٣، ٤٠٧ .
أنظر سنن ابن ماجه كتاب النكاح (٩) باب لا نكاح إلا بولي (١٥) رقم (١٨٨٠) ١، ٦٠٥ .
أنظر : سنن الدارمي ، كتاب النكاح (١١) باب النهي عن النكاح بغير ولي (١١) ١، ٥٣٣ .
أنظر : مسند الامام أحمد ، ١، ٢٥٠ و ٤ ، ٣٩٤ ، ٤١٣ ، ٤١٨و ٦ ، ٢٦٠ .
أنظر : الزيلعي ، نصب الراية ، ٣ ، ١٨٣ .

(٢) رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي واللفظ للترمذي وقال : هذا حديث صحيح . أنظر : سنن أبي داؤد ، كتاب النكاح (٩) باب الولي (٢٠) رقم (٢٠٨٣) ٢ ، ٥٦٦ ـ ٥٦٨ .
سنن الترمذي ، كتاب النكاح (٩) باب ماجاء لا نكاح إلا بولي (١٤) رقم (١١٠٢) ٣ ، ٤٠٧ ـ ٤٠٨ .
سنن ابن ماجه ، كتاب النكاح (٩) باب لا نكاح إلا بولي (١٥) رقم (١٨٧٩) ١، ٦٠٥ . أنظر : سنن الدارمي كتاب النكاح (١١) باب النهي عن النكاح بغير ولي (١١) ١، ٥٣٣ . وأنظر : الزيلعي ، نصب الراية ٣، ١٨٤ ومابعدها

الوجه الرابع :

وهو أن الزواج عقد دائم ذو مقاصد متعددة من تكوين أسرة والرجل أقدر على مراعاة هذه المقاصد للخبرة الواسعة في شئون الحياة . أما المرأة فخبرتها محدودة وتتأثر بظروف طارئة وقتية ، فالمصلحة تقتضي تفويض العقد لوليها لا لها .(١)

وبعد هذا العرض السريع : نرى أن أصحاب المذهب الثاني يمنعون القياس في هذه المسألة لا لأن القياس لا يجرى في الأسباب ولكن لأدلتهم التي ذكروها وقد أوردناها فيما مضى .

---

(١) أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٥، ٤٩ ومابعدها .
، أنظر : الشربيني ، مغني المحتاج ، ٣ ، ١٤٧ ومابعدها .
، أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ٧ ، ٣٣٩ .
، أنظر : ابن جزى ، القوانين الفقهية ، ١٩٨ .

## المبحث الثاني

## في بيان كيفية القياس في الشروط وأثر الخلاف في جريانه فيها من الفروع الفقهية

بعد ما فرغنا من بيان الفروع الفقهية المترتبة على الخلاف في جريان القياس في الأسباب ، نبدأ بعون الله تعالى في بيان الفروع المرتبة على الخلاف في جريان القياس في الشروط في هذا المبحث .

وهذا المبحث يشتمل على مطلبين :

### المطلب الأول :

في بيان كيفية القياس في الشروط .

هو مضطرب بسبب الأضطراب في الأقوال فيه ، فقد مثل له الكمال ابن أبي شريف : بقياس اشتراط نية الوضوء على نية التيمم بجامع وهو أن كلا منهما تتميز به العبادة عن العادة .

اعترض عليه أبن القاسم على ما نقله الشيخ منون[1] بأنه لا يطابق دليل المانعين لأنه يلزم على هذا ، أتحاد الشرط ، واختلاف المشروطين وهو خلاف المفروض لأن المفروض اتحاد المشروط واختلاف الشرطين كما يدل عليه الدليل الأول والرابع للمانعين لجريان القياس في الأسباب والشروط .

ثم جاء ببيان كيفية القياس في الشرط بأن يشترط شيء في أمر فيلحق به آخر في كونه شرطا لذلك الأمر فيئول الحال الى أن الشرط أحد الأمرين كقياس الغسل على الوضوء في توقف صحة الصلاة عليه كالوضوء . ومعنى كون

---

(١) أنظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٣٢ .

الشرط أحد الأمرين : أن الشرط هو القدر المشترك المتحقق في أى واحد من الأمرين بحيث إذا وجد واحد منهما ، كفى في تحقق صحة المشروط . وإذا انتفى واحد منهما لا ينتفي المشروط وإنما ينتفى بانتفائهما معا .

وكذلك اشترط لصحة الصلاة الاستنجاء من البول أو الغائط بالماء أو بالحجر وإنما كان الحجر شرطا قائما مقام الماء ، لأنه قالع لعين النجاسة ، فيقاس عليه كل جامد طاهر قالع غير محترم .

فيئول الحال إلى أن الشرط هو الماء أو القالع المتحقق في الحجر أو في غيره بحيث إذا وجد واحد منهما كفى .(١)

رده الشربيني : بأنه لا يجرى فيها لو كان كل منهما شرطا كقياس طهارة الموضع على طهارة الستر في اشتراط كل منهما للصلاة بجامع أن كلا فيه تنزيه عبادة الله تعالى عما لا يليق .

ودعوى أن هذا لا يطابق الدليل ، ممنوعة ؛ إذ المعنى المشترك وهو التنزيه هو الشرط . ويمكن أن يقال لحسم النزاع وإثبات التوافق بين قول الكمال وابن قاسم .

إن القياس في الشرط يرجع إلى أمرين :

الأمر الأول :

هو أن يكون هناك مشروط بشرط ، فيقاس عليه غيره في اشتراط ذلك الشرط فيئول الى قياس شيء على مشروط بشرط ، ليكون مشروطا مثله بذلك الشرط فهو ما قاله الكمال وهو القياس في المشروط لا في الشرط .

---

(١) أنظر : البناني ، حاشيته على شرح جمع الجوامع ٢ ، ٢٠٥ .
أنظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٢٢ - ١٣٢ .

الأمر الثاني :

أن يكون هناك أمر جعل شرطا لشيء ووجد أمر آخر مشارك له في وجه الشرطية فيلحق بالأمر الأول ويجعل مثله شرطا لذلك الشيء .

وهو على نوعين : أحدهما أن يكون الشرط أحد الأمرين

وثانيهما أن يكون كل منهما شرطا لذلك الشيء كما مر تمثيلها (١)

المطلب الثاني :

في بيان ما يترتب من الفروع الفقهية على الخلاف في جريان القياس في الشروط .

المسألة الأولى :

هل النية شرط في الوضوء بالقياس على النية في التيمم أم لا؟.(٢)

فذهب من يقول بجريان القياس في الشروط الى أن النية شرط للوضوء بالقياس على كون النية شرطا للتيمم بجامع التنزيه واستباحة الصلاة ولما كانت النية شرطا للتيمم فتكون شرطا للوضوء أيضا .

ومن أنكره في الشرائط لا يثبت كون النية شرطا للوضوء بالقياس على كونها شرطا للتيمم بل بأدلة أخرى .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

قد وقع الخلاف بين العلماء في أن النية شرط للوضوء أم لا . وافترقوا في هذا على مذهبين :

(١) أنظر : البناني : حاشيته على شرح جمع الجوامع ، ٢، ٢٠٥ .
؛ أنظر : الشربيني ، تقريراته على جمع الجوامع ، ٢، ٢٠٥ .
؛ أنظر : الشيخ عيسى منون ، نبراس العقول ، ١٣٢ - ١٣٤ .

(٢) أنظر : الزنجاني ، تخريج الفروع على الأصول ، ١٠ .

المذهب الأول :

ذهب الأحناف الى أن النية ليست بشرط للوضوء والوضوء صحيح بدون النية فإذا تبرد أو انغمس في الماء للسباحة أو للنظافة أو لانقاذ غريق أو نحو ذلك فيكون متوضأ .(١)

واستدلوا عليه بوجوه :

الوجه الأول :

عدم النص عليها في القرآن : وآية القرآن لا تدل الا على غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس والقول باشتراط النية في الوضوء بحديث أحاد زيادة على الكتاب والزيادة على الكتاب عندهم نسخ ونسخ الكتاب لا يصح بالآحاد .

الوجه الثاني :

عدم النص عليها في السنة . ولم يعلمها النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي مع جهله .

الوجه الثالث :

الوضوء وسيلة للصلاة وليس مقصودا لذاته ، والنية شرط مطلوب في المقاصد ، لا في الوسائل .

المذهب الثاني :

ذهب جمهور الفقهاء غير الحنفية الى أن النية لا بد منها للوضوء فلا يصح الوضوء بدون النية .(٢)

(١) أنظر : الكاساني ، بدائع الصنائع ، ١ ، ١٧ .
(٢) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ١، ٣٦١ .
؛ أنظر : ابن رشد ، بداية المجتهد ، ١، ٧ ومابعدها .
؛ انظر : ابن جزي ، القوانين الفقهية ، ١٩ .
؛ أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ١، ٨٥ .
؛ أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١، ٩١ .

واستدلوا عليه بوجوه :

الوجه الأول :

وهو قوله تعالى " وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة "(١)

وجه الاستدلال به : أن الله تعالى أمر بتحقيق الإخلاص في العبادة في هذه الآية . والوضوء عبادة مأمور بها ، لا يتحقق إلا بالإخلاص فيها والإخلاص عمل القلب وما هو إلا النية . فالوضوء لا يتحقق إلا بالنية فلا بد من النية للوضوء

الوجه الثاني :

وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل إمرئ ما نوى "(٢)

وجه الأستدلال به : أن الحديث يدل على أن الأعمال لا يعتد بها في الشريعة إلا بالنية والوضوء عمل فلا يوجد ولا يعتد به شرعا إلا بالنية .

---

(١) سورة البينة : آية (٥)

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داؤد والنسائي وابن ماجه .

أنظر : صحيح البخاري ، كتاب بدء الوحي (١) باب كيف كان بدء الوحي الى الرسول صلى الله عليه وسلم (١) ١، ٢ .

" : صحيح البخاري ، كتاب العتق (٤٩) باب الخطأ والنسيان في العتاقة والطلاق ونحوه (٦) ٣، ١١٩ .

" : صحيح البخاري ، كتاب مناقب الأنصار (٦٣) باب هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه الى المدينة (٤٥) ٤ ، ٢٥٢ .

" : صحيح البخاري ، كتاب الطلاق (٦٨) باب الطلاق في الإغلاق والمكره والسكران والمجنون (١١) في الترجمة ٦، ١٦٨ .

" : صحيح البخاري ، كتاب الأيمان والنذور (٨٣) باب النية في الأيمان (٣٣) ٧، ٢٣١ .

" : صحيح البخاري ، كتاب الإكراه (٨٩) في ترجمة الكتاب ، ٨، ٥٥- ٥٦

" : صحيح البخاري ، كتاب الحيل (٩٠) باب في ترك الحيل (١) ٨، ٥٩ .

" : صحيح مسلم ، كتاب الأمارة (٣٣) باب قوله (ص) "إنما الأعمال بالنيات" (٤٥) رقم (١٥٥) ٢، ١٥١٥ .

الوجـه الثالث :

القياس وهو أن النية تشترط في الوضوء بالقياس على اشتراطها في التيمم بجامع وهو التنزيه واستباحة الصلاة .

المسألة الثانية :

هل يشترط أن يكون الموضع في الصلاة طاهرا بالقياس على طهارة الثوب أم لا؟(١)

فمن يقول : بجريان القياس في الشروط ، ذهب الى أن طهارة الموضع في الصلاة شرط لها بالقياس على طهارة الثوب ، بجامع أن في كل منهما تنزيه عبادة الله تعالى عما لا يليق .

ومن ينكر جريان القياس فيها ، لا يثبت كون طهارة الموضع في الصلاة شرطا لها بالقياس على كون طهارة الثوب شرطا لها ، لأن القياس في الشروط باطل .

وإنما يثبت ذلك بأدلة أخرى .

أما تفصيل الأقوال فيها لا حاجة الى ذكرها لعدم الخلاف بين الفقهاء في اشتراط طهارة الموضع للصلاة .

المسألة الثالثة :

هل التقابض شرط في المجلس في بيع الطعام بالطعام أم لا؟(٢)

فمن يقول : بجريان القياس في الشروط ، ذهب الى أن التقابض في المجلس شرط في بيع الطعام بالطعام بالقياس على بيع الصرف وهو بيع النقد بالنقد جنسا بجنس أو بغير جنس ، بجامع أن كلا منهما يجري بينهما ربا الفضل . ولما كان التقابض شرطا في بيع الصرف ، فيكون شرطا في بيع الطعام بالطعام بعينه .

---

(١) انظر : الشربيني ، تقريره على حاشية البناني ، ج٢ ، ص٢٠٥
(٢) أنظر : الزنجاني ، تخريج الفروع على الأصول ، ٧٠ - ٧١ .

أما الذى لا يثبت جريانه فيها فلا يشترط التقابض ببيع الطعام بالطعام بعينه بالقياس على اشتراطه في بيع الصرف لأن القياس في الشروط باطل عنده •

وقد ثبت اشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام بأدلة أخرى غير القياس في الشروط •

المسألة الرابعة :

هل يشترط الإسلام في حد الزنى بالجلد أم لا؟

فمن قال بجريان القياس في الشروط ذهب الى أن الاسلام شرط لحد الزنى ، بالجلد بالقياس على اشتراطه للرجم •

وأما من لا يثبت جريانه في الشروط ، فلا يشترط الإسلام في حد الزنا بالجلد ولا يقيسه على اشتراطه في الرجم ، لأنه قياس في الشروط وهو باطل عنده.

للعلماء في هذه المسألة مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب المالكية الى أن الاسلام شرط في حد الزنا بالجلد(١) قياسا على اشتراطه في الرجم ، فقد ثبت أن الإسلام شرط في الإحصان الذى هو شرط في الرجم لما يأتي :دهو؛

حديث عبد الله بن عمر : قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) أنظر : ابن جزى ، القوانين الفقهية ، ٢٣٢ ـ ٢٣٣ •
أنظر : الدسوقي حاشيته على الشرح الكبير ، ج٤ ٣١٣ •
أنظر : الحطاب ، مواهب الجليل ، ج٦ ٢٩٠ و ٢٩٤ •
أنظر : الزرقاني ، شرحه على المختصر ، ٨ ، ٧٤ ـ ٧٥ •

" من أشرك بالله فليس بمحصن "(١)

فهذا يدل على أن الكافر غير محصن وعقوبة الرجم ليست إلا لمحصن ، والمحصن غير كافر فعقوبة الرجم لا تكون إلا لغير كافر وما هو إلا مسلم فظهر أن الاسلام شرط للرجم ولما كان الاسلام شرطا للرجم فيكون شرطا لحد الزنا بالجلد بالقياس على اشتراطه للرجم وهو أن كلا منهما عقوبة للزنا .

المذهب الثاني :

ذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة الى أن الاسلام ليس بشرط في حد الزنا بالجلد فيحد الذمي حد الزنا بالجلد.(٢)

---

(١) رواه إسحاق بن راهوية في مسنده عن ابن عمر مرفوعا وموقوفا . ورواه الدارقطني من طريق إسحاق بن راهوية ورجح الوقف وأخرجه الدارقطني من طريق آخر مرفوعا عن عفيف بن سالم عن سفيان الثوري عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " لا يحصن الشرك شيئا " ثم قال /" وهم عفيف في رفعه والصواب أنه موقوف " .
أنظر : سنن الدارقطني ، كتاب الحدود ، ج٣ ١٤٧ .
أنظر : الزيلعي ، نصب الراية ، ٣ ، ٣٢٧ .
أنظر : ابن حجر ، تلخيص الحبير ، ٤ ، ٥٤ .

(٢) أنظر : ابن عابدين ، محمد أمين بن عمر الدمشقي ، رد المحتار حاشية الدر المختار ( استانبول - دار قهرمان للنشر والتوزيع ١٩٨٤م )٤ ،٥
أنظر : الشربيني ، مغني المحتاج ، ٤ ، ١٤٩ .
أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ٦ ،٨٩ و ٩٥ - ٩٦ .

ويلاحظ أن الشافعية والحنابلة خالفوا أصلهم هنا وهو جريان القياس في الشرائط لوجود أدلة قوية تعارض القياس في هذه المسألة .

واستدلوا عليه : بقوله تعالى : " الزانية والزاني فأجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة "(١)

وجه الاستدلال بهذه الآية : أنها مطلقة في حكم الزاني والزانية سواء كانا مسلمين أم ذميين وما ورد حديث يخصها بالمسلم فيكون الحكم عاما لكل من يزني من المسلم والكافر والحد حد الزنا مائة جلدة .

المسألة الخامسة :

هل يكون غير الماء أو الحجر شرطا في الاستنجاء قياسا عليهما لكونه قالعا لعين النجاسة طاهرا غير محترم . (٢)

فمن ذهب الى جريان القياس في الشروط جوز هذا وصححه .

ومن لا يجوز جريان القياس في الشروط منع هذا القياس ، لكنه وافق الفريق الأول في الحكم وهو اشتراط أن يكون المستعمل في الاستنجاء الورق أو نحوه من كل طاهر قالع لعين النجاسة غير محترم لأدلته التي اعتمد عليها غير القياس ولم أر من خالف في هذه المسألة غير ما نسبه الموفق ابن قدامه لأبي بكر .(٣)

لذا وجب ذكر الأدلة في هذه المسألة :

---

(١) سورة النور ، آية (٢) . (٢) أنظر : الشربيني ، تقريره على حاشية البناني ٢/٢٠٥ .

(٣) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١/ ١٤٧ .

راجع في تفصيل المسائل التي تفرد بها أبو بكر الى كتاب / طبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى ، تحقيق : محمد حامد الفقي (مصر مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م ) ٢ ، ٧٦ ومابعدها .

تفصيل الأقوال في هذه المسألة :

للعلماء فيها مذهبان :

المذهب الأول :

ذهب الحنفية والمالكية والشافعية وجمهور الحنابلة الى أنه يجوز الاستنجاء بكل مايقوم مقام الأحجار[1] كالخذف والخشب والخرق ونحوها بدلا من الماء أو الأحجار .

واستدلوا عليه بما يلي :

الوجه الأول :

حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : " أتبعت النبي صلى الله عليه وسلم ، وخرج لحاجته ، فقال : أبغني أحجارا أستنفض بها أو نحوها ، ولا تأتيني بعظم ولا روث ."[2]

الوجه الثاني :

حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى عليه وسلم" إنما أنا لكم بمنزلة الوالد للولد أعلمكم إذا أتى أحدكم الغائط فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ولا يستطيب بيمينه وكان يأمر بثلاثة أحجار

---

(١) المراد به كل ماهو جامد طاهر قالع لعين النجاسة ولكن هناك خلاف بين الحنفية وجمهور العلماء فعند الحنفية لا يجوز الاستنجاء بروث ولا بعظم ولكنه لو فعل كذلك يجزئه لحصول المقصود . وقال الجمهور : لا يجزئه لأنه نجس والنجس لا يفيد الطهارة . أنظر المرغيناني ، البداية ، ١ ، ٣٧ - ٣٨ ، والنووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ٤ ، ١١٢ - ١١٣ ، وابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ١٤٧ - ١٤٨ .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الوضوء (٤) باب الاستنجاء بالحجارة (٢٠) ١ ، ٤٧ ، وكتاب مناقب الأنصار (٦٣) باب ذكر الجن (٣٢) ٤ ، ٢٤٠ - ٢٤١ .

وينهى عن الروث و الرمة "(١)

وجه الاستدلال بها : أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الروث والعظم بخصوصهما . فهذا يدل على أن غيرهما مما يقوم مقام الحجر يجوز الاستنجاء به وإلا لم يكن لتخصيصهما بالنهي معنى .(٢)

الوجه الثالث :

حديث ابن مسعود رضي الله عنه : قال " أتى النبي صلى الله عليه وسلم ، الغائط فأمرني أن آتيه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين والتمست الثالث فلم أجده فأخذت روثة فأتيته بها فأخذ الحجرين وألقى الروثة وقال هذا ركس "(٣)

---

(١) رواه أبو داؤد والدارمي وقال الخطابي : الرمة العظام البالية .
أنظر سنن أبي داؤد ، كتاب الطهارة (١) باب كراهية استقبال القبلة عند قضاء الحاجة (٤) رقم (٨) ـ ١ ، ١٨ ، ١٩ .
أنظر : سنن الدارمي ، كتاب الوضوء (١) باب الاستنجاء (١٤) ١، ١٧٢ـ ١٧٣
أنظر : معالم السنن بهامش سنن أبي داود ، ١ ، ١٩ .

(٢) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ٢، ١١٣ .
أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ١، ١٤٧ .

(٣) رواه البخاري والترمذي والنسائي وابن ماجه والامام أحمد في عدة مواضع قال النسائي : الركس ، طعام الجن وقال ابن حجر : قيل هي لغة في رجس بالجيم ويدل عليه ما رواه ابن ماجه وفيه رجس بالجيم .
أنظر : صحيح البخاري ، كتاب الوضوء (٤) باب لا يستنجى بروث (٢١) ١، ٤٧.
أنظر : سنن الترمذي ، كتاب الطهارة (١) باب ما جاء في الاستنجاء بالحجرين (١٣) رقم (١٧) ١، ٢٥ .
أنظر : سنن النسائي ، كتاب الطهارة (١) باب الرخصة في الاستطابة بحجرين (٣٨) ١، ٣٩ ـ ٤١ . وانظر سنن ابن ماجه ، كتاب الطهارة وسننها (١) باب الاستنجاء بالحجارة والنهي عن الروث والرمة (١٦) رقم (٣١٤) ١ ، ١١٤ ، والسيوطي ، جلال الدين ، شرح سنن النسائي بهامشه ١، ٤٠

وجه الأستدلال به : أنه صلى الله عليه وسلم علل منع الاستنجاء بها لكونها ركسا ولم يعلل بكونها غير حجر ، فهذا يدل على أنه يجوز الاستنجاء بما يقوم مقام الحجر [١]

الوجه الرابع : المعقول :

وهو أن النص إذا ورد في شيء لمعنى معقول وجب أن يتعدى حكمه إلى ما وجد فيه المعنى والمعنى هنا إزالة عين النجاسة ، وهذا يحصل بالخذف والخشب والخرق ونحوها فيجوز الاستنجاء بها .[٢]

المذهب الثاني : ذهب أبو بكر[٣] من الحنابلة الى أنه لا يجوز الاستنجاء بغير الأحجار كالخشب ونحوه . واستدل عليه :

أولا : بتلك الأحاديث التي مرت . فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم في الاستنجاء بالأحجار دون غيرها وأمره يقتضي الوجوب فيكون الاستنجاء

---

(١) أنظر : النووي ، المجموع مع فتح العزيز ، ٢ ، ١١٣ .
أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ١٤٨ .

(٢) أنظر : ابن قدامه ، المغني مع الشرح الكبير ، ١ ، ١٤٧ .
أنظر : المرداوي ، علاء الدين ابي الحسن على بن سليمان ، الانصاف في مسائل الخلاف ، تحقيق : محمد حامد الفقي ، الطبعة الأولى ( مصر مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م ) ١، ١٠٩ .

(٣) أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداذ المعروف بغلام الخلال ، مفسر ثقة في الحديث فقيه محدث من أعيان الحنابلة كان تلميذا لأبي بكر الخلال فلقب به ، كان من أهل بغداد - توفي بسنة ٣٦٣هـ - ٩٧٤م ، وله تصانيف كثيرة منها المقنع في الفقه في نحو مئة جزء والشافي في الفقه في ثمانين جزء . أنظر : القاضي أبا الحسين ابن ابي يعلى محمد بن محمد بن الحسين ، طبقات الحنابلة - تحقيق :محمد حامد الفقي ( مصر : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م ) ٢، ١١٩ - الزركلي - الأعلام ، ٤، ٨٥

بها واجبا فلا يجزى في الاستنجاء غيرها .

ثانيا : أن الاستنجاء بالأحجار رخصة فوجب الاقتصار عليها .

## المبحث الثالث

## في بيان أثر الخلاف في جريان القياس في الموانع

لما فرغنا من بيان أثر الخلاف في جريان القياس في الشروط ، نبدأ بعون الله تعالى في بيان أثر الخلاف في جريان القياس في الموانع .

### المسألة الأولى :

هل النفاس مانع من الصلاة . أم لا؟.(٢)

فمن قال بجريان القياس في الموانع ، ذهب الى أن النفاس مانع من الصلاة بالقياس على الحيض بجامع أن كلا منهما قذر ينبغي تنزيه المصلى عنه .

ومن ينكر جريانه في الموانع لا يثبت كون النفاس مانعا من الصلاة بالقياس على الحيض لأن القياس لا يجرى في الموانع عنده ، وإن كان يتفق مع الفريق الأول في حكم هذه المسألة وهو أن النفاس مانع من الصلاة ، ولكن لا بالقياس على الحيض بل لدليل آخر وهو الإجماع .(١)

### المسألة الثانية :

هل الإحرام مانع من استدامة ملك الصيد أم لا؟.

من قال بجريان القياس في الموانع ذهب الى أن الاحرام مانع من استدامة

---

(١) أنظر : البهوتي ، كشاف القناع ، ١ ، ١٩٩ .
" " : ملا خسرو ، درر الحكام ، ١ ، ٤٢ .

(٢) انظر الزنجاني، تخريج الفروع، ١٤

الصيد بالقياس على كونه مانعا من لبس المخيط بجامع وهو حرمة الاحـــرام
وذهب من ينكر جريانه في الموانع الى أن قياس مانعية الاحرام من استدامة
الصيد على مانعيته من استدامة لبس المخيط ، لا يصح لأنه لا يجرى في الموانع
ومع هذا : فإن الفريق الثاني يتفق مع الفريق الأول في حكم هذه المسألة
لأدلة أخرى وهي ما يلي :

أ ـ الكتاب :

هو قوله تعالى : " أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما "(١)

وقوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم "(٢)

ب ـ السنة :

وهي حديث قتادة رضي الله عنه ، لما صار الحمار الوحشي وأصحابه محرمون ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم " هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء ، قالوا : لا ، قال : فكلوا ما بقي من لحمه "(٣)

---

(١) أنظر : سورة المائدة ، آية ٩٦ ،

(٢) أنظر : سورة المائدة ، آية ٩٥ ،

(٣) رواه البخاري ومسلم وغيرهما واللفظ لمسلم وله طرق كثيرة ،
أنظر : صحيح البخاري ، كتاب جزاء الصيد (٢٨) باب جزاء الصيد (١) ٢، ٢١٠ ـ ٢١٢ ،
أنظر : صحيح مسلم ، كتاب الحج (١٥) باب تحريم الصيد للمحرم (٨) رقم (٦٠) ١، ٨٥٣ ـ ٨٥٤ ،

# الخاتمة

## الخاتمـــــــة

بعد هذه الجولـة الواسعة مع " مواطـن الخلاف في جريان القيـاس " والتي بذلت فيها الكثير من الجهـد والعرق واعمال الفكر والنظر للوصـــول الى ما تطمئـن إليـه النفس ويركن إليـه القلب وما تؤيـده الأدلة .

مـنّ اللـه على بفضلـه وكرمه ، وأتم اللـه علي نعمه ، فتممت هـذا البحـث على خير ما أحبـه .

وقـد توصلت في هذا البحث الى النتائج التالية :-

١ - أن لفظ القياس يتعدى تارة بالباء وتارة بعلى وتارة بإلى ، وهذا أصـل وحقيقة فيـه فلا حاجة الى التضمين أو القول بالمجاز .

٢ - ان التسوية والمساواة معنى مجازى للقياس ليس حقيقيا كما يظهر من كـلام أهـل الأصـول رحمهـم اللـه تعالى .

٣ - ان القياس فعل القائس مظهر للحكم وأما المثبت له فهو النص أو الإجماع

٤ - أن جمهور الزيدية كالجمهور يقولون : بجواز التعبد بالقياس عقلا ووجوبه شرعا .

٥ - ان جمهور الشيعـة الإمامية يقولون : بجواز التعبد بالقياس عقلا ويمنعون التعبـد بـه شـرعا .

٦ - أن الظاهرية ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس باطل عقـلا وشرعا .

٧ - ان القيـاس الشرعي لا يجـرى في العقليات ، والذى يجرى فيها هو القيـاس العقلى .

٨ - ان القياس لا يجـرى في اللغـات .

٩ - ان القياس يجرى في الأمور العادية ،إذا وجدت فيها أمارة تدل على معنى مناسب جامع بين الأصل والفرع .

١٠- ان الدلائل تدل على أن القياس يجرى في التقادير إذا عقل المعنى فيها .

١١- والرخص إذا وجد فيها معنى مناسب ، يجوز أن يجرى القياس فيها .

١٢- ان الحدود يجرى فيها القياس إذا ارتبط حكمها بعلة .

١٣- والواقع والأدلة تدل على أن القياس يجرى في الكفارات .

١٤- ان القياس لا يجرى في الأسباب والشروط والموانع لإفضائه إلى العبث .

هذا وإني أدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفعني بهذا البحث وأن يجعله في ميزان حسناتي وينفع به .

وحسبي أني قد بذلت ما أستطيعه من الجهد والله أسأل أن يتجاوز عن الزلات والهفوات وأن يعاملني بمحض فضله في الدنيا والآخرة .

أنه سميع قريب مجيب الدعوات .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

# الفهرس

## فهرست الآيات الكريمة

# فهرست الأحاديث والآثار

## فهرست الأعلام المترجمة

# المصادر والمراجع

الحديث وعلومه :

- الغماري : عبد الله بن محمد بن صديق الحسني

١ الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج ، تعليق : سمير طه المجذوب
الطبعة الاولى ، بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .

- الغماري : عبد الله بن صديق الحسني

٢ تخريج أحاديث اللمع ، تعليق : الدكتور عبد الرحمن المرعشلي ،
الطبعة الاولى ، بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤م .

- العراقي : زين الدين عبد الرحيم بن الحسني بن عبد الرحمن المتوفى
٧٢٥ هـ .

٣ تخريج أحاديث مختصر المنهاج ، تحقيق : صبحي السامرائي
طبع في مجلة البحث العلمي والتراث الاسلامي بمكة المكرمة ، العدد
الثاني ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩م .

- ابن حجر العسقلاني : أحمد بن علي ، ابو الفضل شهاب الدين الفتوفى
٨٥٢ هـ

٤ تلخيص الحبير ، باكستان : دار نشر الكتب الاسلامية

- بن حجر العسقلاني : أحمد بن علي ، ابو الفضل شهاب الدين المتوفى
٨٥٢ هـ

٥ تهذيب التهذيب ، الطبعة الاولى
الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، ١٣٢٦ هـ .

- ابن عبد البر يوسف بن عبد الله محمد القرطبي المتوفى ٤٦٣ هـ

٦ جامع بيان العلم وفضله ، الطبعة الاولى
مصر : ادارة الطباعة المنيرية ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م

— البخارى : أبو عبد الله بن ابى الحسن اسماعيل بن ابراهيم المتوفى ٢٥٦ هـ

٧ الجامع الصحيح ، ترقيم : محمد فؤاد عبد الباقى ، تركيا : دار الدعوة

— الترمذى : محمد بن عيسى بن سورة المتوفى ٢٧٩ هـ

٨ الجامع الصحيح ( سنن الترمذى ) ، تحقيق : احمد محمد شاكر ومحمد عبد الباقى وابراهيم عطوة ، تركيا : دار الدعوة .

— الكحلانى : الصنعانى : محمد بن اسماعيل المتوفى ١١٨٢

٩ سبل السلام ، بيروت : دارالفكر .

— ابن ماجه : أبى عبد الله محمد بن يزيد القزوينى المتوفى ٢٧٥هـ ،

١٠ سنن ابن ماجه ، تخريج وترقيم : محمد فؤاد عبد الباقى ، تركيا : دارالدعوة .

— أبو داؤد سليمان بن الأشعث السجستانى المتوفى ٢٧٥ هـ ،

١١ سنن أبى داؤد مع معالم السنن ، تحقيق وتعليق وترقيم : محمد فؤاد عبد الباقى
تركيا : دارالدعوة .

— الدارقطنى : على بن عُمر المتوفى ٣٠٦ هـ ،

١٢ سنن الدارقطنى ،
تصحيح عبد الله هاشم اليمانى ، مصر : دارالطباعة للنشر ، ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦م .

— الدارمى : أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندى المتوفى ٢٥٥ هـ

١٣ سنن الدارمى ،ترقيم : محمد فوءاد عبد الباقى ، تركيا : دارالدعوة .

— البيهقى : احمد بن الحسين بن على المتوفى ٤٥٨ هـ .

١٤ السنن الكبرى ،الطبعة الاولى ، الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٥ - ١٩٣٦ م .

— النسائى أبوعبد الرحمن احمد بن شعيب المتوفى ٣٠٣هـ ،

١٥ سنن النسائى بشرح جلال الدين السيوطى والسندى ، ترقيم : محمد فوءاد عبد الباقى ، تركيا : دار الدعوة .

— النووى : محى الدين ابو ذكريايحيى بن شرف المتوفى ٦٧٦ هـ.

١٦ شرح صحيح مسلم ،الطبعة الثانية ، بيروت : داراحياء التراث العربى ١٣٩٢ - ١٩٧٢ م .

— مسلم بن الحجاج القشيرى النيسابورى المتوفى ٢٦١ هـ ،

١٧ صحيح مسلم ،تخريج وترقيم ،محمد فواد عبد الباقى ، تركيا : دارالدعوة .

— ابن الجوزى : ابو الفرج عبد الرحمن بن على المتوفى ٥٩٧ هـ ،

١٨ العلل المتناهية فى الاحاديث الواهية ، تحقيق : إرشاد الحق الأثرى ، الطبعة الاولى ، باكستان : دار نشر الكتب الاسلامية ، ١٣٩٩ - ١٩٧٩م .

— البنا : احمد عبد الرحمن

١٩ الفتح الربانى بترتيب مسند الامام الشيبانى مع بلوغ الامانى ، مصر : دار الشهاب .

— ابن عدى : ابو احمد عبد الله الجرجانى المتوفى ٣٦٥ هـ ،

٢٠ الكامل فى الضعفاء ، الطبعة الاولى ، بيروت : دار الفكر ، ١٩٨٤م .

— العجلونى : اسماعيل بن محمد الجراحى المتوفى ١١٦٢هـ ،

٢١ كشف الخفاء ومزيل الالباس ،تعليق ،احمد القلاش ، مصر : دار التراث .

— ابن حجر العسقلانى : شهاب الدين احمد بن على المتوفى ٨٥٢هـ ،

٢٢ لسان الميزان ، الطبعة الاولى ،
الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ١٣٣٠ هـ .

— الهيثمى : نور الدين على بن ابى بكر المتوفى ٨٠٧ هـ ،

٢٣ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ،الطبعة الثانية ،
بيروت : دار الكتاب العربى ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م .

— الحاكم : ابوعبد الله محمد بن عبد الله النيسابورى المتوفى ٤٠٥هـ

٢٤ المستدرك على الصحيحين ،
بيروت : دار الكتاب العربى .

— الامام احمد بن محمد بن حنبل الشيبانى المتوفى ٢٤١هـ

٢٥ المسند ، تركيا : دار الدعوة .

— الامام مالك بن انس المتوفى ١٧٩ هـ

٢٦ الموطا : تصحيح وتعليق وترقيم : محمد فؤاد عبد الباقى ،
تركيا : دارالدعوة .

— الخطابى : احمد بن محمد بن ابراهيم البستى المتوفى ٣٨٨هـ .

٢٧ معالم السنن بهامش سنن ابى داؤد ،
تركيا : دار الدعوة .

— الذهبي : ابو عبد الله محمد بن احمد بن عثمان المتوفى ٧٤٨هـ ،
٢٨ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ،
الطبعة الاولى ،بيروت : دارالمعرفة ،١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

— الزيلعي : جمال الدين ابو محمد عبد الله بن يوسف المتوفى ٧٦٢ هـ ،
٢٩ نصب الراية لاحاديث الهداية ،
الطبعة الثانية ،باكستان : المجلس العلمي .

— الشوكاني : محمد بن علي بن محمد المتوفى ١٢٥٥ هـ ،
٣٠ نيل الاوطار ، الطبعة الثانية ،
بيروت : دارالفكر ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

## اللغــة وعلومهــــا :

— الزمخشري : جارالله ابو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي المتوفى ٥٣٨ هـ ،

١ أساس البلاغــــه ،
بيروت : دار صادر للطباعة والنشر ، ١٣٨٥ - ١٩٦٥م .

— ابن أبي الاصبع المصري المتوفى ٦٥٤ هـ ،

٢ بديع القران ، تحقيق : حفني محمد شرف ، الطبعة الاولى ،
مصر : مكتبة نهضة ، ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٧ م .

— الزبيدي : محب الدين ابو الفيض المرتضي محمد بن محمد الحنفي المتوفى ١٢٠٥ هـ ،

٣ تاج العروس،
مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ،
١٣٩١ هـ - ١٩٧١ م .

— أبو منصور : محمد بن سالم الازهري المتوفى ٣٧٠ هـ ،

٤ تهذيب اللغــة ، تحقيق : عبد السلام هارون ،
مصر : الدار المصرية للتأليف والترجمة .

— جبران مسعود ،

٥ الرائد ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار العلم للملايين ،
١٩٦٧م

— ابن جني : ابو الفتح عثمان الرومي اليوناني المتوفى ٣٩٢ هـ ،

٦ الخصائص تحقيق : محمد علي النجار ،
بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

— الجوهرى : اسماعيل بن حماد ابو نصر الفارابى المتوفى ٣٩٣هـ ،
٧ الصحاح ، تحقيق : أحمد عبد الغفور عطار ، الطبعة الثانية ،
بيروت : دار العلم للملايين ، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ .

— الدكتور : احمد السيد الصاوى ،
٨ فن الاستعارة ، مصر : الهيئة المصرية العامة للكتاب .

— الفيروز آبادى : محمد بن يعقوب بن محمد المتوفى ٨١٧ هـ ،
٩ القاموس المحيط ، بيروت : المؤسسة العربية للطباعة والنشر .

— ابن منظور : أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الافريقى المصرى
المتوفى ٧١١ هـ ،
١٠ لسان العرب ،
بيروت : دار صادر للطباعة والنشر ، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٦م .

— ابن سيده : على بن اسماعيل ابو الحسن الاندلسى المتوفى ٤٥٨ هـ
١١ المحكم والمحيط الاعظم ، تحقيق : ابراهيم الابيارى ، الطبعة الاولى ،
مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٩١-١٩٧١م .

— المقرى : احمد بن محمد بن على الفيومى المتوفى ٧٧٠ هـ ،
١٢ المصباح المنير ، تصحيح : مصطفى السقا ،
مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده .

الدكتور طبانه ،
١٣ معجم البلاغة العربية ،
الرياض : دار العلوم للطباعة والنشر ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

— ابن فارس : ابو الحسين احمد بن فارس المتوفى ٣٩٥ هـ ،

١٤ معجم مقاييس اللغة ، تحقيق : عبد السلام هارون ، الطبعة الثانية ، مصر : شركة مكتبة مصطفى البابى الحلبى وشركائه ، ١٣٩٢ – ١٩٧٢م .

ـــ الدكتور : ابراهيم أنيس وعبد الحليم وعطيه ومحمد خلف الله ،

١٥ المعجم الوسيط ، الطبعة الثانية ،
مصر : مطابع دار المعارف ، ١٣٩٣ هـ – ١٩٧٣م .

الفقـــــــه :

ـــ الجصاص : أبو بكر أحمد على الرازى الحنفى المتوفى ٣٧٠ هـ ،

١ أحكام القرآن ، بيروت : دار الفكر .

ـــ إلكيا الهراسى : عماد الدين بن الطبرى الشافعى المتوفى ٥٠٤ هـ .

٢ أحكام القرآن ، تصحيح : جماعة من العلماء
الطبعة الاولى ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ هـ –١٩٨٣م .

ـــ الموصلى : عبد الله بن محمود بن مودود ، مجد الدين الحنفى المتوفى ٦٨٣ هـ ،

٣ الاختيار لتعليل المختار ،
بيروت : دار المعرفة .

ـــ الامام الشافعى : محمد ابن ادريس المتوفى ٢٠٤ هـ .

٤ الام ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار المعرفة ١٣٩٣–١٩٧٣م .

— المرداوى : علاء الدين أبو الحسن على بن سليمان الحنبلى المتوفى ٨٨٥هـ ،

٥ الانصاف فى مسائل الخلاف ، تحقيق : محمد حامد الفقى

الطبعة الاولى ، مصر : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٤-١٩٥٥م.

— ابن نجيم : زين الدين بن ابراهيم الحنفى المتوفى ٩٧٠هـ ،

٦ البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، الطبعة الثانية ، بيروت :

دارالمعرفة للطباعة والنشر .

— ابن المرتضى : احمد بن يحيى الزيدى المتوفى ٨٤٠ هـ ،

٧ البحر الزخار مع جواهر الاخبار والآثار ، الطبعة الثانية ،

بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٥ م .

— الكاسانى : علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفى المتوفى ٥٨٧هـ ،

٨ بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، الطبعة الثانية ،

بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.

— ابن رشد : محمد بن احمد بن محمد ابو الوليد المالكى المتوفى ٥٩٥ هـ

٩ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ،

مصر : مكتبة الكليات الازهرية ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

— الزيلعى : فخرالدين عثمان بن على الحنفى المتوفى ٧٤٣ هـ

١٠ تبيين الحقائق ، بيروت : دارالمعرفة للطباعة والنشر .

— السمرقندى : علاء الدين محمد بن احمد الحنفى المتوفى ٥٥٣هـ ،

١١ تحفة الفقهاء ، تحقيق : محمد المنتصر الكتانى والدكتور وهبة

الزحيلى ، دمشق : دار الفكر .

ـــ الشيخ احمد شلبى ،

١٢ حاشية تبيين الحقائق ، الطبعة الاولى ، مصر : المطبعة الاميرية ١٣١٣ هـ .

ـــ الدسوقى شمس الدين محمد بن احمد ابن عرفه المالكى المتوفى ١٢٣٠ هـ ،

١٣ حاشيةالشرح الكبير ، بيروت : دارالفكر .

ـــ أحمد الحصرى ،

١٤ الحدود والاشربة ، أردن مكتة الاقصى ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م .

ـــ ملاخرو : محمد بن فراموزعلى الرومى الحنفى المتوفى ٨٨٥هـ ز ،

١٥ درر الحكام شرح غرر الاحكام ، الطبعة الثانية ، تركيا : الشركة الصحافية العثمانية ، ١٣١٧ هـ ١ .

ـــ الحصكفى : علاء الدين محمد بن على بن محمد الحنفى المتوفى ١٠٨٨ هـ ،

١٦ الدر المختار مع حاشية ابن عابدين ، استانبول : دار قهرمان للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م

ـــ ابن عابدين : محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الحنفى المتوفى ١٢٥٢ هـ ،

١٧ رد المحتار حاشية الدر المختار ، استانبول دارقهرمان للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤ م .

ـــ النووى : محى الدين أبو ذكريا يحيى بن شرف الشافعى المتوفى ٦٧٦ هـ ،
روضة الطالبين،بيروت،المكتب الاسلامي،

— الزرقاني : عبد الباقي بن احمد المالكي المتوفى ١٠٩٩هـ ،

١٩ شرح مختصر السيد خليل ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨-١٩٧٨م٠

— أبو الفرج : شمس الدين عبد الرحمن بن أبي محمد الحنبلي المتوفى ٦٨٢ هـ ٠

٢٠ الشرح الكبير مع المغني ،

بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م ٠

— الدردير ابو البركات : أحمد بن محمد بن احمد المالكي المتوفى ١٢٠١هـ٠

٢١ الشرح الكبير بهامش حاشية الدسوقي ،

بيروت : دار الفكر .

— البابرتي : اكمل الدين محمد بن محمد بن محمود الحنفي المتوفى ٧٨٦هـ٠

٢٢ العناية مع فتح القدير ، الطبعة الاولى ،

مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٨٩ - ١٩٧٠م ٠

— الرافعي أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الشافعي المتوفى ٦٢٣هـ ،

٢٣ فتح العزيز مع المجموع ، بيروت : دارالفكر .

— ابن الهمام : كمال الدين محمد بن عبد الواحد الحنفي المتوفى ٨٦١ هـ ٠

٢٤ فتح القدير ، الطبعة الاولى ،

مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ،

١٣٨٩ - ١٩٧٠م٠

ــ الدكتور يوسف القرضاوي ،

٢٥ فقه الزكاة ، الطبعة السادسة ،

بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

ــ ابن جزي . أبو القاسم محمد بن احمد المالكي المتوفى ٧٤١ هـ

٢٦ القوانين الفقهية ، بيروت : مكتبة أسامة بن زيد .

ــ البهوتي : منصور بن يونس بن صلاح الدين الحنبلي المتوفى

١٠٥١ هـ ،

٢٧ كشاف القناع عن متن الاقناع ،

تعليق : هلال مصيلحي ، بيروت : عالم الكتب ١٤٠٣-١٩٨٣م .

ــ السرخسي : ابو بكر محمد بن ابي سهل الحنفي المتوفى ٤٩٠ هـ ،

٢٨ المبسوط ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار المعرفة

ــ النووي : محي الدين ابو ذكريا يحيى بن شرف الشافعي المتوفى

٦٧٦ هـ .

٢٩ المجموع مع فتح العزيز ، بيروت : دار الفكر .

ــ ابن حزم : ابو محمد علي بن احمد بن سعيد الظاهري المتوفى

٤٥٦ هـ

٣٠ المحلى : تصحيح : زيدان أبو المكارم ،

مصر : مكتبة الجمهورية العربية ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧م .

ــ الامام مالك بن أنس ابو عبد الله المتوفى ١٧٩ هـ ،

٣١ المدونة الكبرى ، بيروت : دار صادر .

— ابن قدامه موفق الدين : عبد الله بن احمد الحنبلي المتوفى ٦٢٠ هـ ،

٣٢ المغني مع الشرح الكبير ،
بيروت : دارالكتاب العربي ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م.

— الشربيني الخطيب شمس الدين محمد بن احمد الشافعي المتوفى ٩٧٧ هـ ،

٣٣ مغني المحتاج الى معرفة الفاظ المنهاج ، الطبعة الاولى ،
مصر : مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٧٧هـ -١٩٥٨م.

— عليش : محمد بن احمد بن محمد ابوعبد الله المالكي المتوفى ١٢٩٩ هـ ،

٣٤ فتح الجليل على مختصر العلامة خليل ، بيروت : دار صادر.

— الحطاب ابوعبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن المالكي المتوفى ٩٥٤ هـ ،

٣٥ مواهب الجليل شرح مختصر خليل ، الطبعة الثانية ،
بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٨ - ١٩٧٨م .

— السغدي : ابو الحسن علي بن الحسين بن محمد الحنفي المتوفى ٤٦١ هـ ،

٣٦ النتف في الفتاوى ، تحقيق : الدكتور صلاح الدين الناهي ، الطبعة الاولى ، عراق : مطبعة الارشاد ، ١٩٧٥ م .

— الرملي : شمس الدين محمد بن ابي العباس احمد بن حمزة الشافعي المتوفى ١٠٠٤ هـ ،

٣٧ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج ، الطبعة الاخيرة ،
مصر : شركة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ،
١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م .

- المرغينانى : ابو الحسن على بن ابى بكر بن عبد الجليل
الحنفى المتوفى ٥٩٣ هـ ،

٣٨ الهداية شرح بداية المبتدى ، الطبعة الاخيرة ،
مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده .

## أصـول الفقـــه :


— العبادى : شهاب الدين احمد بن القاسم الشافعى المتوفى ٩٩٢ هـ ،

١ الآيات البينات : الطبعة الاولى ،
مصر : دار الطباعة العامرة ، ١٢٨٩ هـ .

— ابن حزم : ابو محمد على بن احمد بن سعيد المتوفى ٤٥٦ هـ ،

٢ ابطال القياس : تحقيق : سعيد الافغانى ،
الطبعة الثانية ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

— السبكى : على بن عبد الكافى الشافعى المتوفى ٧٥٦ هـ ،

٣ الابهاج فى شرح المنهاج ، تحقيق : شعبان محمد اسماعيل ،
الطبعة الاولى ، مصر : مكتبة الكليات الازهرية ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

— الدكتور مصطفى سعيد الخن ،

٤ أثر الاختلاف فى القواعد الاصولية ، الطبعة الثالثة ،
بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

— ابن حزم : أبو محمد على بن سعيد المتوفى ٤٥٦ هـ ،

٥ الاحكام فى أصول الاحكام ، تحقيق : احمد محمد شاكر ،
الطبعة الاولى ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠ م .

— الآمدى : سيف الدين ابو الحسن على بن ابى على الشافعى المتوفى ٦٣١ هـ .

٦ الاحكام فى أصول الاحكام ، تعليق : الشيخ عبد الرزاق عفيفى ،
الطبعة الثانية ، بيروت : المكتب الاسلامى ، ١٤٠٢ هـ .

— الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن الربيعة ،

٧ أدلة التشريع الاسلامى المختلف فى الاحتجاج بها ، الطبعة الثالثة ،

بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

— الكواكبى : محمد بن حسن بن احمد الحنفى المتوفى ١٠٩٦ هـ ،

٨ ارشاد الطالب الى منظومة الكواكب ، الطبعة الاولى ،

مصر : المطبعة الكبرى الاميرية ، ١٣٢٤ هـ .

— الشوكانى : محمد بن على محمد الزيدى المتوفى ١٢٥٥ هـ ،

٩ ارشاد الفحول ، الطبعة الاولى ،

مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٥٦هـ -١٩٣٧م.

— البزدوى : فخر الاسلام ابو الحسن على بن محمد بن الحسين الحنفى المتوفى ٤٨٢ هـ ،

١٠ أصول البزدوى مع كشف الاسرار ،

بيروت : دارالكتاب العربى ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤ م .

— على حسب الله ،

١١ أصول التشريع الاسلامى ، الطبعة الخامسة ،

مصر : دار المعارف ، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م .

— السرخسى : أبوبكر محمد بن احمد بن ابى الحنفى المتوفى ٤٩٠ هـ ،

١٢ أصول السرخسى ، تحقيق : ابو الوفاء الافغانى ،

بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٨٣م.

— الشاشي : أبو الحسن بن حاجب الحنفي المتوفى ٣٤٤ هـ ،
١٣ أصول الشاشي مع عمدة الحواشي ،
بيروت : دار الكتاب العربي ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

— محمد تقي الحكيم الامامي
١٤ الاصول العامة للفقه المقارن ، الطبعة الاولى ،
عراق : دار الاندلس للطباعة والنشر ، ١٩٦٣ م .

— الشيخ محمد الخضري الحنفي ،
١٥ أصول الفقه ، الطبعة السادسة ،
مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م .

— الشيخ محمد رضا المظفر الامامي ،
١٦ أصول الفقه ، ايران : مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان ،

— محمد ابو النور زهير ،
١٧ أصول الفقه ، مكة المكرمة ، المكتبة الفيصلية ، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م .

— الدكتور بدران ابو العينين بدران ،
١٨ أصول الفقه
مصر : مؤسسة شباب الجامعة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م .

— الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي ،
١٩ أصول مذهب الامام احمد بن حنبل ، الطبعة الثالثة ،
السعودية : مكتبة الرياض الحديثة ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

— الحصكفي : محمد علاء الدين بن علي بن محمد الحنفي المتوفي ١٠٨٨ هـ ،

٢٠ افاضة الانوار على متن أصول المنار : الطبعة الثانية ،
مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٩٩هـ -١٩٧٩م .

— الشريف التلمساني : عبد الله بن محمد بن علي شرف الدين الشافعي المتوفي ٦٤٤ هـ .

٢١ الاملاء شرح معالم أصول الفقه
ميكروفيلم بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى ، رقم ٦١ .

— رضي الدين محمد بن ابراهيم الشهير بابن الحلبي الحنفي المتوفي ٩٧١ هـ .

٢٢ أنوار الحلك على شرح المنار لابن ملك ،
تركيا : مطبعة عثمانية ، ١٣١٥ هـ .

— الزركشي : بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي المتوفي ٧٩٤ هـ ،

٢٣ البحر المحيط في اصول الفقه
ميكرفيلم بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى رقم ٢٩ .

— الجويني : امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الشافعي المتوفي ٤٧٨هـ .

٢٤ البرهان في اصول الفقه ، د / عبد العظيم الديب ،
الطبعة الثانية : مصر دار الانصار ، ١٤٠٠ هـ .

— الابياري : علي بن اسماعيل بن علي ابو الحسن الصنهاجي الشافعي المتوفي ٦١٦ هـ .

٢٥ التحقيق والبيان في شرح البرهان ،
ميكروفيلم بمركز البحث العلمي جامعة أم القرى ، ١٥٩ .

— أبو اسحاق الشيرازى : ابراهيم بن على بن يوسف الشافعى المتوفى ٤٧٦ هـ ،

٢٦ التبصره فى أصول الفقه ، تحقيق : محمد حسن هيتو ،
بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

— ابن الهمام : كمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الحنفى المتوفى ٨٦١ هـ .

٢٧ التحرير مع التقرير والتحبير ، الطبعة الثانية ،
بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م .

— الزنجانى : ابو المناقب شهاب الدين محمود بن احمد الشافعى المتوفى ٦٥٦ هـ ،

٢٨ تخريج الفروع على الاصول : تحقيق : محمد اديب صالح ،
دمشق : مطبعة جامعة دمشق ، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢م .

— المحلاوى : محمد عبد الرحمن عيد الحنفى ،

٢٩ تسهيل الوصول الى علم الاصول ،
مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٤١ هـ .

— الشيخ محمد الشربينى الخطيب شمس الدين محمد بن احمد الشافعى المتوفى ٩٧٧ هـ ،

٣٠ التقريرات على شرح جمع الجوامع مع حاشية البنانى ، الطبعة الثانية ،
مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧م .

— البابرتى : محمد بن محمود أكمل الدين الحنفى المتوفى ٧٥٥ هـ .

٣١ التقرير فى اصول الفقه ،
ميكروفيلم : بمركز البحث العلمى جامعة أم القرى ، رقم ٣١٥ .

— ابن أمير الحاج محمد بن محمد بن سليمان الحنفى المتوفى ٨٧٩ هـ ،

٣٢ التقرير والتحبير ، الطبعة الثانية ،

بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م .

— الدبوسى : أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفى المتوفى ٤٣٠هـ ،

٣٣ التقويم فى أصول الفقه ،

المصور المكبر بمركز البحث العلمى جامعة أم القرى رقم ١٢٥ .

— التفتازانى : سعد الدين مسعود بن عمر الشافعى المتوفى ٧٩١ هـ .

٣٤ التلويح على التوضيح ، بيروت : دار الكتب العلمية .

— الكلوذانى : محفوظ بن احمد الحسين ابو الخطاب الحنبلى المتوفى ٥١٠ هـ .

٣٥ التمهيد فى أصول الفقه ، تحقيق : محمد بن على بن ابراهيم ،

رسالة الدكتوراة المكتوبة بالآلة الكاتبة ، جامعة أم القرى ١٤٠٤ -

١٩٨٤م .

— الاسنوى : جمال الدين ك أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن الشافعى

المتوفى ٧٧٢ هـ ،

٣٦ التمهيد فى تخريج الفروع على الاصول ، تحقيق : د / محمد حسن هيتو ،

الطبعة الثالثة ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م .

— التبريزى : أمين الدين مظفر بن اسماعيل بن على الشافعى

المتوفى ٦٢١ هـ ،

٣٧ تنقيح المحصول فى الاصول ، تحقيق : حمزة زهير حافظ ،

رسالة الدكتوراة المكتوبة بالالة الكاتبة جامعة أم القرى ، ١٤٠٢ هـ .

ـــ صدر الشريعة : عبيد الله بن مسعود المحبوبي الحنفي المتوفى ٧٤٧هـ
٣٨ التوضيح لحل غوامض التنقيح ، بيروت : دار الكتب العلمية .

ـــ محمد على بن الحسين بن ابراهيم المالكى المتوفى ١٣٦٧ هـ ،
٣٩ تهذيب الفروق بهامش الفروق ،
بيروت : عالم الكتب .

ـــ أمير بادشاه : محمد امين الحسيني الحنفى المتوفى ٩٨٧ هـ ،
٤٠ تيسير التحرير ، مصر : مطبعة مصطفى البالى الحلبى وأولاده ،
١٣٥١ هـ .

ـــ ابن السبكى : تاج الدين عبد الوهاب بن على الشافعى المتوفى ٧٧١هـ ،
٤١ جمع الجوامع مع حاشية العطار ، بيروت : دار الكتب العلمية .

ـــ محمد الازميرى فاضل الحنفى المتوفى ١١٦٠ هـ ،
٤٢ حاشية الازميرى على مراة الاصول ، استانبول ، ١٣١٢ هـ .

ـــ الشيخ البنانى : عبد الرحمن بن جاد الله المالكى المتوفى ١١٩٨ هـ ،
٤٣ حاشية شرح جمع الجوامع ، الطبعة الثانية ،
مصر : مطبعة مصطفى البالى الحلبى وأولاده ، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م .

ـــ الشيخ العطار : حسن بن محمد بن محمود المتوفى ١٢٥٠ هـ ،
٤٤ حاشية شرح جمع الجوامع ، بيروت : دار الكتب العلمية

ـــ التفتازانى : سعد الدين مسعود بن عمر الشافعى المتوفى ٧٩١ هـ ،
٤٥ حاشية شرح مختصر ابن الحاجب ، الطبعة الثانية ،
بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

— عزمى زاده : الشيخ مصطفى بن بيرعلى بن محمد الحنفى المتوفى ١٠٤٠هـ ،
٤٦ حاشية شرح المنار بهامش المنار ، تركيا : مطبعة عثمانية ،١٣١٥هـ .

— الزهاوى : الشيخ يحيى المصرى الحنفى
٤٧ حاشية شرح المنار بهامش المنار ، تركيا : مطبعة عثمانية ، ١٣١٥هـ.

— أحمد بن عبد اللطيف الجاوى الشافعى
٤٨ حاشية النفحات على شرح الورقات ،
مصر : مطبعة مصطفى البالى الحلبى وأولاده ،١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م .

— محمد صديق حسن خان بهادر الظاهرى المتوفى ١٣٠٧ هـ ،
٤٩ حصول المأمول من علم الاصول ،
مصر : المكتبة التجارية الكبرى ،١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨م .

— البابرتى : محمد بن محمود أكمل الدين الحنفى المتوفى ٧٥٥ هـ ،
٥٠ الردود والنقود ،
ميكروفيلم بمركز البحث العلمى بجامعة أم القرى ،رقم ٢٣٤ .

— الامام الشافعى : محمد بن ادريس المطلبى المتوفى ٢٠٤ هـ ،
٥١ الرسالة ،تحقيق : احمد محمد شاكر ، الطبعة الثانية ،
مصر : دار التراث ،١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م .

— الكرخى : ابو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلال بن لهم
الحنفى المتوفى ٣٤١ هـ ،
٥٢ الرسالة فى الاصول ،
كراتشى : محمد سعيد وأولاده .

ـــ ابن قدامه : موفق الدين ابو محمد عبد الله بن احمد الحنبلى المتوفى ٦٣٠ هـ ،

٥٣ روضة الناظر مع نزهة الخاطر العاطر ،
بيروت : دار الكتب العلمية .

ـــ الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمن بن على الربيعة

٥٤ السبب عند الاصوليين ،
السعودية : لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر ، ١٣٩٩ - ١٩٨٠ م .

ـــ الشيخ بخيت : محمد بن حسين المطيعى المتوفى ١٣٥٤ هـ ،

٥٥ سلم الوصول حاشية منهاج الاصول ،
بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٢ م .

ـــ القرافى : شهاب الدين ابو العباس احمد بن ادريس المالكى المتوفى ٦٨٤ هـ ،

٥٦ شرح تنقيح الفصول ، تحقيق : طه عبد الرؤوف ،
الطبعة الاولى ، مصر : دار الفكر ١٣٩٣ هـ - ١٩٨٣ م .

ـــ المحلى : الجلال شمس الدين محمد بن احمد الشافعى المتوفى ٨٦٤ هـ ،

٥٧ شرح جمع الجوامع مع حاشية البنانى ، الطبعة الثانية ،
مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م .

ـــ الفتوحى : أبو البقاء تقى الدين محمد بن شهاب الدين الحنبلى المتوفى ٩٧٢ هـ ،

٥٨ شرح الكواكب المنير ،تحقيق : محمد حامد الفقى ،
الطبعة الاولى ١٣٧٢، هـ - ١٩٥٣ م .

= شرح الكوكب المنير ، تحقيق : الدكتور محمد الزحيلى ، والدكتور
نزيه حماد ،
مكة المكرمة : جامعة الملك عبد العزيز ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

— الايجى القاضى عضد الدين عبد الرحمن احمد الشافعى المتوفى ٧٥٦هـ ،
٥٩ شرح مختصر ابن الحاجب ، الطبعة الثانية ،
بيروت : دار الكتب العلمية ،١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

— الطوفى نجم الدين سليمان بن عبد القوى بن عبد الكريم المتوفى
٧١٦ هـ .
٦٠ شرح مختصر الروضة ،
المصور المكبر بالمكتبة المركزية جامعة أم القرى ،رقم ١٩٣٣

— ابن ملك عز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز الحنفى المتوفى ٨٨٥ هـ ،
٦١ شرح المنار ،تركيا : مطبعة عثمانية ،١٣١٥ هـ .
— الامام الغزالى : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الشافعى المتوفى
٥٠٥ هـ ،
٦٢ شفاء الغليل ،تحقيق : د / أحمد الكبيسى ، عراق : مطبعة الارشاد ،
١٣٩٠ هـ - ١٩٧١م .

— القاضى ابو يعلى : محمد بن الحسين الفراء الحنبلى المتوفى ٤٥٨ هـ ،
٦٣ العدة فى اصول الفقه ،تحقيق : احمد بن على المباركى ،
بيروت : موسسة الرسالة ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

ـــ خلاف : عبد الوهاب المتوفى ١٩٥٦م.

٦٤ علم اصول الفقه ، الطبعة السادسة

مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.

ـــ الكنكوهي : محمد فيضى الحسن الحنفى ،

٦٥ عمدة الحواشى على أصول الشاشى ، بيروت : دار الكتاب العربى ،

١٤٠٢ - ١٩٨٢م.

ـــ الانصارى : شيخ الاسلام ابو يحى ذكريا الشافعى المتوفى ٩٢٦ هـ ،

٦٦ غاية الوصول شرح لب الاصول ، الطبعة الاخيرة ،

مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٦٠هـ - ١٩٤١م.

ـــ ابن نجيم : زين الدين ابن ابراهيم الحنفى المتوفى ٩٧٠هـ ،

٦٧ فتح الغفار بشرح المنار ، الطبعة الاولى ،

مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده ، ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦م.

ـــ محمد بن يحيى المختار المالكى ،

٦٨ فتح الودود على مراقى السعود ، الطبعة المولوية بفاس الحمية ،

١٣٢٧ هـ ،

٦٩ الفروق ،

بيروت : دار المعرفة للطباعة والنشر .

ـــ الفنارى : شمس الدين محمد بن حمزة بن محمد الحنفى المتوفى ٨٣٤ هـ ،

٧٠ فصول البدائع فى اصول الشرائع ،

استانبول : مطبعة الشيخ يحيى أفندى ، ١٢٨٩ هـ .

— الجصاص : أبو بكر احمد بن علي الرازى الحنفى المتوفى ٣٧٠ هـ ،

٧١ الفصول فى الاصول ،

المصور المكبر بالمكتبة المركزية ، جامعة أم القرى ، رقم ٤٦٠ -

— الوزيرى : ابراهيم بن محمد الامامى

٧٢ الفصول اللؤلؤية فى اصول العترة النبوية ،

ميكروفيلم بمركز البحث العلمى جامعة أم القرى ،رقم ٨٦ .

— الانصارى : عبد العلى محمد بن محمد اللكنوى الحنفى المتوفى ١٢٢٥هـ.

٧٣ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ،

الطبعة الاولى ، مصر : المطبعة الاميرية ، ١٣٢٢ هـ .

— مصطفى جمال الدين ،

٧٤ القياس حقيقته وحجيته ، الطبعة الاولى ،

عراق : مطبعة النعمان ،١٣٩٢ هـ .

— الاصفهانى : شمس الدين ابو عبد الله محمد بن محمود محمد الشافعى المتوفى ٦٨٨ هـ ،

٧٥ الكاشف عن المحصول الى علم الاصول ،

ميكروفيلم بمركز البحث العلمى بجامعة أم القرى رقم ٢٣ .

— البغدادى : على بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلى المتوفى ٥١٣ هـ.

٧٦ كتاب الجدل على طريقة الفقهاء ،تحقيق : جورج مقديسى

فرانس : الادارة الشرقية ،١٩٦٧م.

— أبو الوليد الباجى : سليمان بن خلف بن سعد المالكى المتوفى ٤٧٠ هـ.

٧٧ كتاب الحدود فى الاصول ،تحقيق : الدكتور نزيه حماد ،

الطبعة الاولى ،بيروت : مؤسسة الزعبى للطباعة والنشر ،١٣٩٢هـ - ١٩٧٣م.

— أبو اسحاق الشيرازى : ابراهيم بن على الشافعى المتوفى ٤٧٦هـ.

٧٨ اللمع فى اصول الفقه ،الطبعة الاولى ،
بيروت : دار الكتب العلمية ،١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

— محمد سلام مدكور

٧٩ مباحث الحكم عند الاصوليين ، الطبعة الثانية ،
مصر : دار النهضة العربية ، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤م.

— العلامة الحلى : ابو منصور جمال الدين الحسن يوسف الامامى المتوفى ٧٢٦ هـ ،

٨٠ مبادىء الوصول الى علم الاصول ، تحقيق : عبد الحسين محمد على البقال ،الطبعة الاولى ،
عراق : مطبعة الادب فى النجف الدشوق ، ١٣٩٠ هـ - ١٩٧٠م.

— الامام الرازى : فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الشافعى المتوفى ٦٠٦ هـ ،

٨١ المحصول فى علم الاصول ، تحقيق : طه جابر فياض العلوانى ، الطبعة الاولى ،السعودية : جامعة الامام محمد الاسلامية ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

— ابن الحاجب : عثمان بن عمر المالكى المتوفى ٦٤٦ هـ ،

٨٢ مختصر المنتهى الاصولى مع شرح العضد ،الطبعة الثانية ،
بيروت : دار الكتب العلمية ،١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

— ابن بدران عبد القادر بن احمد بن مصطفى الرومى المتوقى ١٣٤٦ هـ .

٨٣ المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل ، تصحيح : د/عبد اللمعبد المحسن التركى .
الطبعة الثانية ، بيروت : موسسة الرسالة ،١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.

— ملاخرو : القاضي محمد بن فراموزين علي الحنفي المتوفى ٨٨٥هـ ،

٨٤ مرءاة الاصول بشرح مرقاة الوصول ، استانبول : فضيلت نشريات .

— الصميري : أبوعبد الله الحسين بن علي بن محمد بن جعفرالمتوفى ٤٣٦هـ ،

٨٥ مسائل الخلاف في اصول الفقه ، تحقيق : راشدين بن علي بن راشد الحائي ،
رسالة الماجستير المكتوبة بالالة الكاتبة ، جامعة الامام محمد الاسلامية ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٥م .

— الامام الغزالي : ابوحامد محمد بن محمد بن محمد الشافعي المتوفى ٥٠٥هـ ،

٨٦ المستصفى في علم الاصول ، الطبعة الاولى ، مصر : المطبعة الاميرية ، ١٣٢٢ هـ .

— البهاري : محب الله بن عبد الشكور الحنفي المتوفى ١١١٩ هـ ،

٨٧ مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت ، الطبعة الاولى ، مصر : المطبعة) الاميرية ، ١٣٢٢ هـ .

— آل تيميه : مجد الدين عبد السلام،عبد الحليم بن عبد السلام ، تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ،

٨٨ المسودة في اصول الفقه ، جمع احمد بن محمد بن احمد الحراني ،
تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ،
بيروت : دارالكتاب العربي .

— خلاف عبد الوهاب المتوفى ١٩٥٦م .

٨٩ مصادر التشريع الاسلامي فيمالا نص فيه ، الطبعة الثانية ، كويت : دارالقلم ، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢م .

— أبو الحسين البصرى : محمد بن عبد الله بن على المعتزلى المتوفى ٤٣٦ هـ ،

٩٠ المعتمد فى أصول الفقه ، تقديم : الشيخ خليل الميس ، الطبعة الاولى ،
بيروت : دار الكتب ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

— الخبازى : جلال الدين ابو محمد عمر بن محمد الحنفى المتوفى ٦٩١ هـ ،

٩١ المغنى فى اصول الفقه ، تحقيق : الدكتور مظهربقا ، الطبعة الاولى
مكة المكرمة : مركز البحث العلمى جامعة أم القرى ، ١٤٠٣ هـ .

— الشريف التلمسانى : أبى عبد الله محمد بن احمد المالكى المتوفى ٧٧١هـ ،

٩٢ مفتاح الوصول الى بناء الفروع على الاصول ، تحقيق : عبد الوهاب عبد اللطيف ،
بيروت : دارالكتب العلمية ، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م .

— النسفى : أبو البركات عبد الله بن احمد المعروف بحافظ الدين الحنفى المتوفى ٧١٠ هـ ،

٩٣ المنار مع الشرح والحواشى ،
تركيا : مطبعة عثمانية ، ١٣١٥ هـ .

— الخادمى : محمد بن محمد بن مصطفى الحنفى المتوفى ١١٦٨ هـ ،

٩٤ منافع الدقائق شرح مجامع الحقائق ، تركيا : معارف نظارة جليلة .

— البدخشى : محمد بن الحسن الشافعى المتوفى ٩٢٢ هـ .

٩٥ مناهج العقول شرح منهاج الاصول ،
مصر : مطبعة محمد على صبيح وأولاده ،

— ابن الحاجب : عثمان بن عمر المالكي المتوفى ٦٤٦ هـ ،

٩٦ منتهى الوصول والامل في علمي الاصول والجدل ، الطبعة الاولى ،
بيروت : دارالكتب العلمية ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

— الامام الغزالي : ابوحامد محمد بن محمد بن محمد الشافعي المتوفى ٥٠٥هـ.

٩٧ المنخول من تعليقات الاصول ، تحقيق : محمد حسن هيتو ،
الطبعة الاولى ، بيروت : موسسة الرسالة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣م.

— القاضي البيضاوي : ناصر الدين عبد الله بن عمر الشافعي المتوفى ٦٨٥هـ ،

٩٨ منهاج الاصول مع حاشية سلم الوصول ،
بيروت : عالم الكتب ، ١٩٨٢م.

— الشاطبي : ابو اسحاق ابراهيم بن موسى المالكي المتوفى ٧٩٠ هـ ،

٩٩ الموافقات في أصول الشريعة ، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ،
مصر : مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده .

— السمرقندي : علاء الدين شمس النظر ابوبكر محمد بن احمد الحنفي
المتوفى ٥٣٩ هـ ،

١٠٠ ميزان الاصول في نتائج العقول ، تحقيق : محمد زكي البر ،
الطبعة الاولى
كويت : ادارة احياء التراث الاسلامي ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤م.

— الشيخ عيسى منون المتوفى ١٣٧٦ هـ ،

١٠١ نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الاصول ،
الطبعة الاولى ، مصر : مطبعة التضامن الاخوي ، ١٣٤٥ هـ .

— ابن بدران الدومي : عبد القادر بن احمد بن مصطفى المتوفى ١٣٤٦هـ .

١٠٢ نزهة الخاطر العاطر بشرح روضة الناظر ،بيروت : دار الكتب العلمية ،

ـــ محمد يحيى بن الشيخ امان ،

١٠٣ نزهة المشتاق بشرح اللمع لابى اسحاق ،

مصر : مطبعة حجازى ، ١٣٧٠ هـ - ١٩٥١م .

ـــ ابن عابدين محمد امين بن عمر الحنفى المتوفى ١٢٥٢ هـ ،

١٠٤ نسمات الاسحار على افاضة الانوار ، الطبعة الثانية ،

مصر : مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبى وأولاده ، ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩م .

ـــ الشنقيطى على عبد الله بن ابراهيم العلوى المالكى المتوفى ١٢٣٣ هـ ،

١٠٥ نشر البنود على مراقى السعود ،

المغرب : مطبعة فضالة المحمدية .

ـــ الدكتور احمد الحصرى

١٠٦ نظرية الحكم ومصادر التشريع ، مصر : مكتبة الكليات الازهرية ،

١٤٠١ هـ - ١٩٨١م .

ـــ القرافى : شهاب الدين ابو العباس احمد بن ادريس المالكى المتوفى ٦٨٤هـ ،

١٠٧ نفائس الاصول بشرح المحصول ،

ميكر وفيلم بمركز البحث العلمى جامعة أم القرى ، رقم ٢٣ .

ـــ الاسنوى : جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الشافعى المتوفى ٧٧٢ هـ ،

١٠٨ نهاية السئول مع حاشية سلم الوصول ،

بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

ـــ ابن الساعاتى : مظفر الدين احمد بن على الحنفى المتوفى ٦٩٤ هـ ،

١٠٩ نهاية الوصول الى علم الاصول ، تحقيق : سعد بن عبد العزبن مهدى السلمى ، رسالة الدكتوراة المكتوبة بالالة الكاتبة ، جامعة أم القرى

١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م .

— الارموى : شمس الدين بن محمد بن الحسين الشافعى المتوفى ٦٥٦ هـ ،

١١٠ نهاية الوصول بشرح المحصول

ميكروفيلم بمركز البحث العلمى ، جامعة أم القرى ، رقم ٢٢٧ .

— الصفى الهندى ،صفى الدين محمد بن عبد الرحيم بن محمد الشافعى المتوفى ٧١٥ هـ ،

١١١ نهاية الوصول فى دارية الاصول ،

ميكروفيلم بمركز البحث العلمى ،جامعة أم القرى ، رقم ٢٤٦ .

— ابوبكر محمد بن محمد الغرناطى ،

١١٢ نيل السئول فى علم الاصول ،

المغرب ، مطبعة الفضالة المحمدية .

— شرف الدين الحسين بن المنصور بالله القاسم الزيدى المتوفى ١٠٥٠ هـ ،

١١٣ هداية العقول الى غاية السئول فى علم الاصول ،

مخطوط بالمكتبة المركزية جامعة أم القرى ، رقم ١٣٥ .

=== صنعاء : مطبعة وزارة المعارف المتوكلية ١٣٥٩ هـ .

— البغدادى : على بن عقيل بن محمد بن عقيل الحنبلى المتوفى ٥١٣ هـ ،

١١٤ الواضح فى أصول الفقه ، تحقيق : موسى بن يحيى القرنى ،

رسالة الدكتوراة المكتوبة بالالة الكاتبة ، جامعة أم القرى ،٤٠٤ ١هـ ١٩٨٤م.

— الدكتور محمد حسن هيتو ،

١١٥ الوجيز فى اصول التشريع الاسلامى ،الطبعة الاولى ،

بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

— الدكتور وهبة الزحيلي ،

١١٦ الوسيط في اصول الفقه الاسلامي ، الطبعة الثانية ،
بيروت : دارالفكر ، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٩م.

— ابن برهان : احمد بن علي البغدادي الشافعي المتوفى ٥٢٠ هـ ،

١١٧ الوصول الى علم الاصول ، تحقيق : الدكتور عبد الحميد علي ابوزيد ،
السعودية : مكتبة المعارف ، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م .

التاريـــــخ :

ـــ الزركلي خير الدين

١ الاعـلام ، الطبعـة الخامسة بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٨٠م

ـــ الشريف المرتضى على بن الحسين المـوسـوى المتوفى ٤٣٦ هـ ،

٢ أمالى المرتضى ، تحقيق : ابو الفضل ابراهيم ، الطبعة الاولى ،

مصر : دار احياء الكتب العربية ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤م .

ـــ الحر العاملي : محمد بن الحسن بن على المتوفى ١١٠٤ هـ ،

٣ أمل الآمل فى علماء جبل عامل ، تحقيق : السيد احمد الحسينى ،

الطبعـة الاولى ، عراق ؛ مكتبة الاندلسى ، ١٣٨٥ هـ .

ـــ بغدادى : اسماعيل باشابـن محمد امين بن ميرسليم المتوفى ١٣٣٩ هـ ،

٤ ايضاح المكنـون فى الذيل على كشف الظنـون ،

بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م .

ـــ ابن كثيـر ابو الفداء : اسماعيـل بـن عمـر المتوفى ٧٧٤ هـ ،

٥ البداية والنهاية ، الطبعـة الثانية

بيروت : مكتبة المعارف ، ١٩٧٧ م .

ـــ السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن المتوفى ٩١١ هـ ،

٦ بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة ، الطبعـة الاولى ،

مصر : مطبعـة السعادة ، ١٣٢٦ هـ .

ـــ ابن قطلوبغا : ابو العدل زين الدين قاسم المتـوفى ٨٢٩ هـ ،

٧ تاج التراجم فى طبقات الحنفية ، عراق : مطبعـة العانى ١٩٦٢م .

ـــ الخطيب البغدادي : ابو بكر بن احمد بن علي المتوفى ٤٦٣ هـ ،

٨ تاريخ بغداد ، بيروت : دار الكتاب العربي .

ـــ القرشي : محي الدين ابو محمد عبد القادر بن ابي الوفاء محمد بن محمد المتوفى ٦٩٦ هـ

٩ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية ،
الطبعة الاولى ، الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ١٣٣٢ هـ ،

ـــ ابن حجر العسقلاني : شهاب الدين احمد بن علي بن محمد المتوفى ٨٥٢ هـ ،

١٠ الدر الكامنة في اعيان المائة الثامنة ،
الطبعة الاولى ، الهند : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٩ هـ .

ـــ ابن فرحون : القاضي برهان الدين ابراهيم بن علي بن محمد بن محمد المتوفى ٧٩٩ هـ .

١١ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب ، تحقيق : الدكتور محمد الاحمدي ابوالنور ،
مصر : دار التراث للطبع والنشر .

ـــ ابن رجب : ابو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين المتوفى ٧٩٥ هـ ،

١٢ الذيل على طبقات الحنابلة ، تحقيق : محمد حامد الفقي ،
مصر : مطبعة السنة المحمدية ، ١٣٧٢ هـ ـ ١٩٥٢م .

ــــ الخوانسارى : ميرزا محمد باقربن زين العابدين الاصفهانـــى
المتوفى ١٣١٣ هـ ،
١٣ روضة الجنات فى احوال العلماء والسادات
تحقيق : اسد الله ،طهران : مكتبة اسماعيليان .

ــــ ابن العماد : ابو الفلاح عبد الحى الحنبلى المتوفى ١٠٨٩ هـ ،
١٤ شذرات الذهب فى اخبار من ذهب ،
بيروت : المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع .

ــــ أبو الحسين الفراء : محمد بن محمد بن الحسين ابن ابى يعلى
المتوفى ٥٢٦ هـ ،
١٥ طبقات الحنابلة ، تحقيق : محمد حامد الفقى ،
مصر : مطبعة السنة المحمدية ،١٣٧١ هـ - ١٩٥٢م .

ــــ الاسنوى : جمال الدين عبد الرحيم المتوفى ٧٧٢ هـ ،
١٦ طبقات الشافعية ، تحقيق : الدكتور عبد الله الجبورى ،
السعودية : دار العلوم للطباعة والنشر ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨١ م .

ــــ السبكى : تاج الدين ابو نصر عبد الوهاب بن على المتوفى ٧٧١ هـ ،
١٧ طبقات الشافعية الكبرى ،تحقيق : محمود بن محمد الطناحى
وعبد الفتاح الحلو ،
الطبعة الاولى ، مصر : مطبعة مصطفى البابى الحلبى وشركاؤه ،
١٣٨٤ هـ - ١٩٦٥ م .

= طبقات الشافعية الكبرى ،الطبعة الاولى ، مصر : المطبعة الحسينية المصرية .

ـــ أبو اسحاق الشيرازى : ابراهيم بن على المتوفى ٤٧٦ هـ ،
١٨ طبقات الفقهاء ، عراق : مطبعة بغداد ، ١٣٥٦ هـ ،

ـــ ابن المرتضى احمد بن يحى الامام المهدى المتوفى ٨٤٠ هـ ،
١٩ فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق : الدكتور على سامى وعصام الدين ،
مصر : دار المطبوعات الجامعية ، ١٩٧٢ م .

ـــ القاضى عبد الجبار بن احمد الهمدانى المتوفى ٤١٥ هـ ،
٢٠ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق : فوءاد سيد ،
تونس : الدار التونسية للنشر .

ـــ ابن النديم : محمد بن اسحاق بن محمد بن اسحاق المتوفى ٤٣٨ هـ ،
٢١ الفهرست ، تحقيق : د / جانترومولر ، بيروت : مكتبة خياط .
ـــ حاجى خليفة : مصطفى بن عبد الله الرومى الحنفى المتوفى ١٠٦٧ هـ ،
٢٢ كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون ،
بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م .

ـــ ابن الاثير الجزرى عز الدين على بن محمد بن محمد المتوفى ٦٣٠ هـ ،
٢٣ اللباب فى تهذيب الانساب ، بيروت : دار صادر

ـــ اليافعى : ابو محمد عبد الله بن أسعد بن على المتوفى ٧٦٨ هـ ،
٢٤ مرءاة الجنان وعبرة اليقظان ، الطبعة الاولى ،
الهند : مجلس دائرة المعارف النظامية ، ١٣٣٨ هـ ،

ـــ المسعودى : ابو الحسن على بن الحسين بن على المتوفى ١٣٤٦ هـ ،
٢٥ مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ،
الطبعة الخامسة ، بيروت : دار الفكر ، ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣م .

ـــ الحموى : شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومى المتوفى ٦٢٦هـ .

٢٦ معجم الادباء ، الطبعة الاخيرة ، مصر : دار المأمون .

ـــ عمر رضا كحالــــه

٢٧ بيروت : دار احياء التراث العربى للطباعة والنشر والتوزيع

ـــ ابن الجوزى : ابو الفرج عبد الرحمن بن على المتوفى ٥٩٧ هـ ،

٢٨ المنتظم فى تاريخ الملوك والامم ، الطبعة الاولى ،

الهند : مطبعة دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٥٩ هـ .

ـــ الاتابكى : جمال الدين ابو المحاسن يوسف بن تغرى بردى

المتوفى ٨٧٤ هـ ،

٢٩ النجوم الظاهرة فى ملوك المصر والقاهرة ،

الطبعة الاولى ، مصر : مطبعة دار الكتب المصرية ،

١٣٤٩ هـ - ١٩٣٠م.

ـــ بغدادى : اسماعيل بن محمد امين المتوفى ١٣٣٩ هـ ،

٣٠ هدية العارفين فى اسماء المؤلفين وآثار المصنفيين ،

بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

ـــ الصفدى : صلاح الدين خليل بن ايبك المتوفى ٧٦٤ هـ ،

٣١ الوافى بالوفيات ، الطبعة الثانية ،

فيسبان : دار النشر فرانزشتايز ، ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م .

ـــ ابن خلكان : ابوالعباس احمد بن محمد بن ابراهيم المتوفى ٦٨١ هـ ،

٣٢ وفيات الاعيان وانباء الزمان ،

تحقيق : د / احسان عباس ، بيروت : دار الثقافـــة

مختلفـــــــة :

ـــ ابن القيم الجوزية : شمس الدين ابى عبد الله محمد بن ابى بكر المتوفى ٧٥١ هـ ،

١ اعلام الموقعين عن رب العالمين ، تحقيق : محمد محى الدين عبد الحميد ، الطبعة الاولى ، مصر مطبعة السعادة ،١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م.

ـــ الاستاذ عبد الرحمن جنكه الميدانى ،

٢ ضوابط المعرفة ، الطبعة الثانية ، بيروت : دار العلم ،١٤٠١هـ -١٩٨١م.

ـــ الشهرستانى : ابى الفتح محمد بن عبد الكريم المتوفى ٥٤٨ هـ ،

٣ الملل والنحل ، تصحيح وتعليق : احمد فهمى احمد ، الطبعة الاولى ، مصر مكتبة الحسين التجارية ، ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٨م.

ـــ القاضى عبد الجبار بن احمد ابو الحسن الهمدانى المتوفى ٤١٥ هـ ،

٤ المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، تحقيق : د / طه حسين وأمين الخولى ، مصر : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

| فهرست الموضوعات | رقم الصفحة |
| --- | --- |

| الباب الاول | رقم الصفحه |
|---|---|
| في بيان الخلاف في جريان القياس في العقليات واللغات والعادات | ٩٥ |
| المقدمة : في بيان مالابد منه للمباحث الآتيه | ٩٧ |
| المبحث الأول : | |
| في بيان من قال بجريان القياس في العقليات | ١٠٨ |
| المبحث الثاني : | |
| في بيان من قال بعدم جريان القياس في العقليات | ١١٩ |
| المبحث الثالث | |
| في بيان اثر الخلاف في جريان القياس في العقليات | ١٢٧ |
| المقدمة الاولى : في النفي | ١٢٧ |
| المقدمة الثانية : في ان النفي الاصلي ليس بشرعي | ١٢٩ |
| المقدمة الثالثه : في ان القياس باعتبار الجامع على قسمين | ١٣٠ |
| المطلب الاول : | |
| في بيان الخلاف في جريان القياس في النفي الأصلي | ١٣٤ |
| المطلب الثاني : | |
| في بيان الفروع المترتبة على هذا الخلاف | ١٤٤ |
| الفصل الثاني | |
| في بيان الخلاف في جريان القياس في اللغات | ١٦١ |
| تحرير محل النزاع | ١٦٢ |
| المبحث الاول : | |
| في بيان من قال بجريان القياس في اللغات | ١٦٦ |
| المبحث الثاني | |
| في بيان من قال بعدم جريان القياس في اللغات | ١٧٧ |

==========================================================